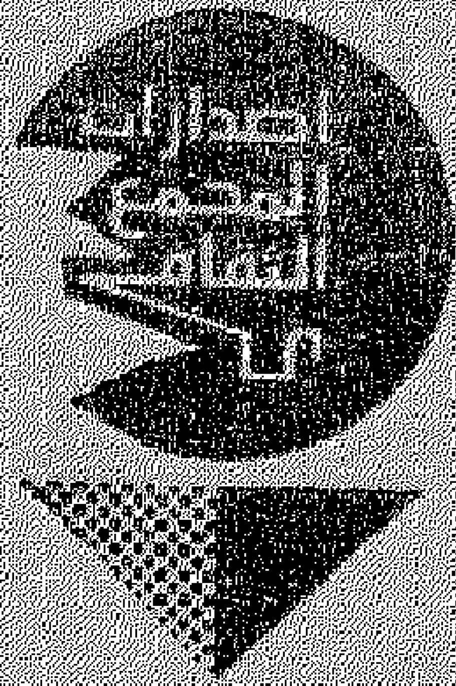
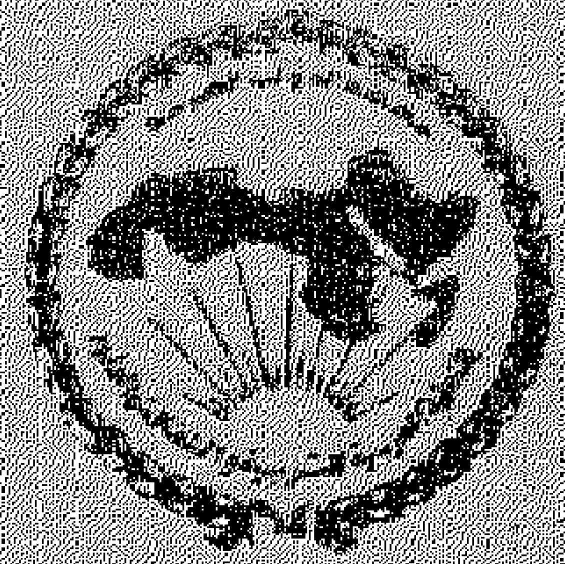


منشورات المجمع الثقافي



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

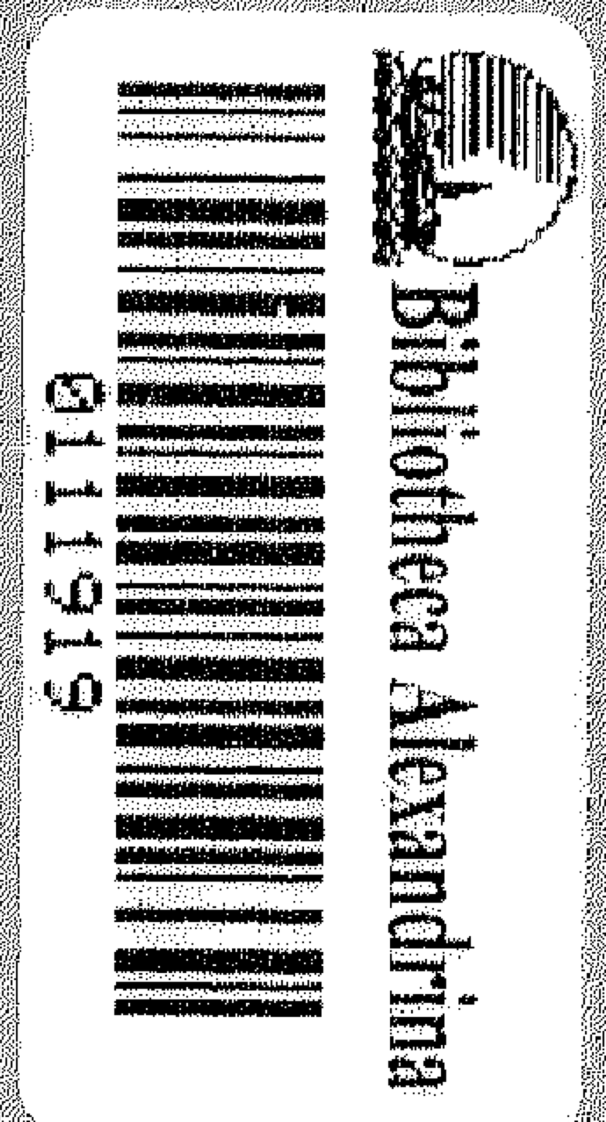
ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب

في الذكرى المئويّة الثامنة لوفاته

راجعه وأعدّه للنشر

د/ مقداد عرفة منسية
(الجامعة التونسيّة)



تونس 1999

ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب


المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم


منشورات المجمع الثقافي

ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب

في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

المجلّد الأوّل

راجعه وأعدّه للنشر
د / مقداد عرفة منسية
(الجامعة التونسيّة)

تونس ١٩٩٩

الملتقى الدولي حول: «حداثة ابن رشد» - تونس 16 - 1998/2/21 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ادارة برامج الثقافة والاتصال)، بيت الحكمة - الجمهورية التونسية، منظمة اليونسكو، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المجمع الثقافي - أبو ظبي - دولة الامارات العربية المتحدة، بيروت 1999 ص .

ق 007/09/1999

جميع حقوق النشر والطباعة محفوظة للمنظمة
والمجمّع الثقافي (أبو ظبي)

الطبعة الأولى

1999

الرقم التسلسلي / المجلد الأول : ISBN: 9973-15-067-8 (t.I)


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المجلد الأول

تقديم

كان ابن رشد، بمعارفه الموسوعية، نموذجاً للعالم في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فقد كان الفقيه والفيلسوف والطبيب، وكان الفلكي، وكان الشاعر، وكان المجتهد. وقد أتقن ابن رشد، خاصة، العلوم الشرعية عقيدةً وكلاماً وفقهاً وأصولاً، وأخذت فلسفة أرسطو بِلُبِّهِ فانبرى يشرحها ويناقشها ويقربها للناس، ويبغي سبل التوفيق بينها وبين الشريعة. ولم يكن ابن رشد في ذلك كلّه مجرد راوية ينقل عن الآخرين، فقد جمع واختصر ولخّص وفسّر، ولكنه، وراء ذلك كلّه، كان يحلّل ويمحّص ويضيف ويطلع بأحكام ونظريات وآراء من عنده.

وكان لابن رشد فيمن بعده الأثر الواسع البليغ، ليس في المحيط العربي - الإسلامي فقط، بل وفي المحيط الإنساني، وخاصة في الغرب اللاتيني، فما أن ترجمت شروح ابن رشد على أرسطو إلى اللاتينية في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادي حتى تلقتها الأيدي في الغرب، ولم يعد في وسع المشتغلين بالفلسفة الأرسطية الاستغناء عنها. واكتسب ابن رشد صفة «الشارح» بدون منازع. وفي مواجهة هذا التراث الفكري الضاغط لم يكن للمتشغلين بالفكر في أوربا أن يقفوا من ابن رشد على الحياد، بل كان منهم حزبان: حزب عرف الرشدية اللاتينية انتصر لتعاليم «الشارح»، وحزب من رجال اللاهوت حارب هذا الإرث الفكري، فأصدرت الكنيسة أوامر بتحريم بعض مصنفات ابن رشد، ومع ذلك

استمر الفيلسوف العربي المسلم حيًّا بين الناس قوي الحضور يثير الجدل ويستفز الفكر ويغذي حركة العلم الإنساني.

ذلك أن ابن رشد قد فرق بين العقيدة والفقه، أي بين ما نزل به الوحي، وما هو من اجتهاد البشر. ويكون بذلك قد فتح ثغرة في البناء الذي رفعه فقهاء محترفون سخروا معارفهم لخدمة حكام لم يترددوا في تسليط القمع على كل مجتهدٍ حرّ. وذلك بعض ما يفسر المحنة التي تعرض لها.

ولأن ابن رشد كان كذلك، وظل كذلك إلى يوم الناس هذا، فقد تداعت الأوساط العلمية، عربية، وغير عربية، إلى إحياء ذكراه، فعقدت الندوات ونشرت البحوث والدراسات تستجلي معالم سيرة الفيلسوف العربي وتتلمس آثاره الباقية، وتستدعيه للإدلاء بشهادة عن العصر الذي نعيشه اليوم، إذ يبدو وأن البشرية، رغم كل ما حققته من تراكم معرفي وفتوحات فكرية، ما تزال بحاجة إلى قراءة ابن رشد والإنصات إليه، وقد مرت 8 قرون على رحيله.

وفي هذا السياق بادرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى تنظيم ندوة حول «حداثة ابن رشد» تم إعدادها وتنفيذها بتعاون وثيق مع المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الذي استضاف أعمال الندوة في مقره بقرطاج أيام 16 ـ 1998/2/21 م. وضمت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة جهدها إلى جهد المنظمة العربية، وكان لليونسكو كذلك حضور مقدر، فاكتسبت الندوة بُعداً عالمياً يليق بالذكرى وصاحبها، وتنادى إليها عشرات الخبراء الرشديين، من العرب وغيرهم، فجاءت الأبحاث رصينة متنوعة، تكشف ثراء التراث الرشدي، فلسفة وعقيدة وكلاماً وفقهاً وطبّاً وفلكاً وتضع في ميزان النقد والتحليل أثره البالغ في أوربا اللاتينية، وفي أوساط علمية أخرى ممتدة، وتتساءل عما يمكن لابن رشد أن يقدمه للفكر العربي المعاصر...

وقد أتاح الاحتفاء بابن رشد الفرصة لنشر أعمال جليلة منها كتاب «النفس» الذي أعاده إلى اللغة العربية من مهاجره اللاتيني الأستاذ إبراهيم الغربي ونشرته

«بيت الحكمة»، وكتاب ابن رشد الفيلسوف العالم للأستاذ عبد الرحمن التليلي، وقد نشرته المنظمة، كما نشرت عدداً خاصاً من المجلة العربية للثقافة تضمن دراسات رشدية متميزة. وها هي المنظمة تنشر في هذا السفر مجموعة أبحاث ندوة ابن رشد، بدعم كريم من المجمع الثقافي بدولة الإمارات العربية المتحدة الذي يستحق منا، في هذا المقام، كلمة شكر وتقدير صادقة، ممدودة إلى المنظمة الإسلامية الشقيقة وإلى المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون واليونسكو، وإلى سائر الأطراف التي آزرت المنظمة العربية في جهدها لإعادة ابن رشد إلى حياة لم يغادرها رغم طول الأمد: حياة الناس في هذا العصر، وربما في عصور لاحقة.

الشكر ممدود كذلك إلى الباحثين الذين لم يألوا جهداً في توفية ابن رشد حقه دراسة لآثاره، نقداً وتحليلاً، وتجلية لجوانب العظمة والتفرد في مدده العلمي الفياض. وللدكتور مقداد عرفة منسية شكر موفور لما بذل من جهد في مراجعة النصوص وترجمة بعضها وترتيبها للنشر، فله ولكلٍّ جزاء جهده شكر مستحق غير ممنون.

ولعلّ القارىء أن يجد في نصوص هذا الكتاب ما يروي غلته للتعرف على هذه الشخصية العربية الخالدة والاقتباس من آثارها العلمية الباقية، والاستنارة باجتهاداتها في التعاطي مع قضايا العصر.

والله ولي التوفيق

محمد الميلي

المدير العام

فكر ابن رشد الفلسفي والديني والعلمي

1 ـ مسائل نظرية .
2 ـ مسائل عملية .
3 ـ مسائل دينية .
4 ـ مسائل طبّيّة .

1 ـ مسائل نظرية

ـ معالم الفكر المشائي من خلال المصطلح الرشدي، جيرار جهامي.
ـ عن الرشدية، مقدمات لقراءة فلسفية، د. بنسالم حمّيش.
ـ ابن رشد والآراء التي يشترك فيها كل نظر فلسفي، د. تشارلس بتّرورث.
ـ دراسة منطق ابن رشد، د. عبد الأمير الأعسم.
ـ تكافؤ الأدلّة من التهافتيين إلى نقد العقل المحض، د. محمد ياسين العريبي.
ـ ابن رشد وازدواجية الحقيقة، د. عبد المجيد الغنّوشي.
ـ الوجود واللغة في كتاب ابن رشد «تهافت التهافت»، د. ماسيمو كامبانيني.
ـ نقد ابن رشد لفلسفات الوجود، د. حسام الدين الآلوسي.
ـ ملامح من نظرية ابن رشد في النبوّة، د. مقداد عرفة منسية.

معالـم الفكـر المشائـي الإسلامـي

من خـلال المصطلح الرشـدي

د. جيـــرار جهامـــي
بيـــروت

تقديم الإشكالية

إنّ واقع الدراسات حول مركزية فكر ابن رشد في القرون الوسطى، ومكانته المتميزة يظهران مدى تطوُّر مذهبه المعرفي ـ الكلامي بالنسبة إلى كل من سبقوه، وهذا ما حدا بالبعض إلى تحديد فوارق ومسافات قاطعة بين مشائية المشارقة ومشائية المغاربة: أكان ذلك يعود إلى تمايزات على صعيد المنهجيات، أم الغايات، أم الإيديولوجيات[1]. لكن آراء أخرى صبّت في خانة التواصلية والتقليد حيث لم تجد في الفكر الرشدي سوى امتدادات للسلفية المشائية، وإن تعدّلت مضامين المفاهيم والمصطلحات كيفاً وتطورت كمّاً إثر تزايد المعارف والعلوم المتطوّرة[2].

إزاء هذا التعارض بين هذين الموقفين، بات لزاماً علينا أن نحدّد بدءاً بأن المشائية في الفكر العربي الإسلامي الوسيط أضحت تعكس اتجاهين بين مشرقها ومغربها لا بد من ضبط معالم تطوّرهما:

---

(1) في سياق قراءته المعاصرة للتراث الفلسفي، تبيّن للجابري أن مشروع ابن رشد الفلسفي يقوم أساساً، عكس مشروعي الفارابي وابن سينا، على الفصل ما أمكن بين الفلسفة والدين حفاظاً لكل منهما على هويته الخاصة. راجع: نحن والتراث، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة 1986، ص 212.

(2) عكس علي أومليل هذا الاتجاه حين رأى «أن المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي جعلته لا يخرج على الخطاب التقليدي العام فلم ينقطع عن أسلافه»، ثم استدرك أن «الإضافة الرشدية تتعلّق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة». راجع: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 264.

* الأول يبدو اتجاهاً تواصلياً طالما أن المنبع الذي غرف منه المشاؤون على اختلاف اتجاهاتهم يبقى مستلهماً من مذهب أرسطو كلاً متكاملاً. وهم يمثلون دون مواربة الأرسطية العربية، كما كان للأرسطية اليونانية واللاتينية ممثّلوها، وهو تيار راح يتنامى ويتعاظم أصلاً إبّان قيام النقلة بتحويل تراث المعلم الأول إلى نصوص عربية باتت هي المرجع الذي اعتمده المشاؤون، وباعترافهم الذاتي، لقراءة فكره واستقرائه، لتلخيصه وشرحه، لتحليله وتعليله، قبولاً أو رفضاً. فحركة النقل والتعريب هذه واكبت نشأة علومهم الإسلامية، إلى أن راحوا يوازون أو يلفّقون بين الأصيل والدخيل، محاولين التوفيق أو الدمج حيناً، والتفريق أو الفصل أحياناً. هذا دون إنكار مدى جدّيتهم في بلورة فلسفة ناطقة باللغة العربية تعكس رؤاهم الذاتية وتبث عقائدهم الجديدة.

لكن هناك أمراً أساسياً علينا التنبه إليه قبل إطلاق الأحكام حول توجهاتهم هذه، ويرتبط بالأرسطية إجمالاً كتيار نما وامتدّ غداة وفاة أرسطو، وتطوّر في اتجاهات عدة حتى نهايات القرون الوسطى. هذه الأرسطية لم تتضمَّن مبادىء فكر أرسطو وجوانب مذهبه صافية فحسب، إنما جاءت تلفيقاً واسعاً تداخل مع هذا الفكر وفيه الكثير من آثار المشائية اليونانية على مرحلتيها، وكذلك الرواقية والأفلاطونية المحدثة. وما وصل إلى العرب كان ضبطاً هذا الاتجاه المتنامي من الأرسطية الجامعة لا المانعة[1].

لقد تنازع فكر أرسطو اتجاهان: نظري ـ ما ورائي وعملي ـ علمي، مضافة إليهما تعاليم مدارس مختلفة، من أبيقورية مادية ورواقية تجريبية إلى ما أعقبهما من اتجاهات اسكندرانية. وقد تسلّم الإسكندر الأفروديسي لاحقاً المجموعة

(1) يقول فريد جبر في معرض تحليله للاتجاهات الأرسطية هذه: «إن ما كان يُعرف بالأرسطية في القرن السابع الميلادي إنما كان تراثاً فكرياً فلسفياً تربوي التوجيه، اسكولي الأسلوب والمنهج، ما ورائي المطالب ومنطقيها، مصفّى في كل ما كان ينطوي عليه من معانٍ ومقاصد وجودية تصله بالواقع اليومي المعاش». راجع مقال أرسطو والأرسطية عند العرب، فريد جبر، دائرة المعارف، الجزء التاسع، ص 433.

الأرسطية على هذا النمط من التلفيق، إلى حد أن بعض العرب اعتمدوا مؤلفاته وشروحاته لقراءة أرسطو.

غير أن هذا التقليد الأرسطي في صيغه المذكورة تطوّر مجدداً، وتابع مساره من خلال مسلكين، عبر مدرستي أثينا والإسكندرية، واستطراداً مدارس أنطاكية ونصيبين والرها وصولاً إلى مدرسة بغداد في مطلع القرن العاشر، دونما إغفال ما كان لمدرسة جند يسابور من دور في تهيئة الفكر العلمي وأجوائه ونقله إلى البلاط العباسي[1].

* أما الثاني فيعكس **اتجاهاً تقاطعياً** بين مشرق ومغرب. غذّاه في **المنحى المشرقي** الفارابي وابن سينا بخاصة، واللذان طغت على أعمالهما روحية إدراج الفلسفة علماً دخيلاً في صلب ثقافة المجتمع الإسلامي وتطلعات الأمة وإن على تمايز. كذلك إظهار الفلسفة في اتجاه موازٍ للعلوم الدينية، لا بل متفاضل عليها. فقد ذهب الفارابي إلى حد جعلها سامية موجهة للفكر الديني والحكم المدني طالما هي سبّاقة زمنياً وبرهانية المحتد والقوام. «فإذا كان العلماء، حسبما يقول، هم من الخواص، فالخواص على الإطلاق هم الفلاسفة»[2].

كما جهد ابن سينا على انخراط الفلسفة مصطلحاً ومنهجاً وأيديولوجية في صلب المناهج الكلامية، أو بالأحرى دراسة المنظومة الفلسفية في ضوء مبادىء ومنهجية درج على استعمالها علماء الكلام، وكشف له عن خطأها ابن رشد كما سيجيء معنا. لكنه انفرد متجهاً نحو رؤىً عرفانية تارة، وأخرى تجريبية طوراً، ضمن مذهبه الفكري العام.

هذان الموقفان يبرران بآليتين معرفيتين درج على استعمالهما المشاؤون: الأولى التقائية تقضي بربط مرامي الوعي الفلسفي مع مرامي الوحي الديني، لتلتقي

(1) المرجع السابق، ص 436، 437.

(2) كتاب الحروف؛ الفارابي، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970، ص 133.

في العقل الواحد وتصبو إلى الحقيقة الموحَّدة، دونما تنّبه إلى خصوصية المنهجيتين وإن اختلطتا أحياناً. والثانية تفاضلية حيث تعلو الفلسفة حيناً على الشريعة طالما أن «الشرائع الفاضلة كلها، كما يقول الفارابي، تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملّة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملّة بلا براهين. فإذاً الجزءان اللذان منهما تلتئم الملّة هما تحت الفلسفة. . . فإذاً الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة. فإذاً المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملّة الفاضلة هي تحت الفلسفة»(1). وهكذا يحصّن الفارابي استقلالية الفلسفة وفعاليتها وأسبقيتها على دين أهل الملّة، لا سيما أنها هي التي توقف الإنسان على السعادة الحقيقية بالتعقل.

أما في المنحى المغربي فقد مثّل ابن رشد خطاً ظاهره تواصلي التقائي مع الأرسطية العربية، وباطنه انفصالي تنافري، حلاً لأشكال التقاطع بين العلوم بجعله لكل مقام مقال، وبفصله بين منهجيتين التبستا على المشائين المشرقيين. فمنهجية الفلسفة المنطلقة من الفعل نحو الفاعل، غيرها في علم الكلام المسلِّم بأولوية الفاعل، لدلالته على الفعل. وقد بيّن ابن رشد مدى تبنّي فلاسفة المشرق لهذه المنهجية الكلامية عدا تبنّيهم الفلسفة الفيضية. وهذا ما ابتغينا الكشف عنه في دراستنا هذه، ومن خلال غرفنا في مضامين المصطلحات الرشدية، ضبطاً لطبيعة هذين المنحيين. ولا غرو إن وجدناهما يشكلان معاً عالمه الفكري، تلاقياً وتصادماً. فالمبدأ الفلسفي القائل أن لا قفزات في الطبيعة يرتّب على المفكِّر الالتزام بمبدأ أخذ اللاحق عن السابق. كذلك تقتضي الجدلية الفكرية على الطريقة الهيغلية أن يتم التواصل بين العلوم والحضارات وإن عن طريق التناقض والتطوير طرداً وجذباً. إنها حال كل مذهب فلسفي نما في ظل تراث سالف وفكر ممهِّد مولِّد لآخر لحقه زمنياً. فليس من صناعة علمية أو عملية يستطيع أن ينشئها الواحد منا بمنأى عمن تقدمه، لذا يأت لزاماً علينا أن نستعين بالمتقدمين، أشاركونا الرأي

(1) كتاب الملّة، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1968، ص 47.

في الملّة أم لا. هذه فحوى إرشادات الرشدية في انفتاحها وموضوعيتها التطويرية وأيديولوجيتها.

1 ـ تاريخية اللغة الفلسفية العربية والإسلامية:

منذ ظهور الفلسفة في الإسلام، بدأت تتبلور خطة بيانية فكرية عبر صقل اللغة الفلسفية، وتحويل لغة الأعراب واصطلاحاتها إلى مصطلحات فلسفية مهدّت لولادتها أعمال التراجمة والنقلة. وفي هذا السياق تبيّن لنا أن لهؤلاء التراجمة أعمالاً فكرية وازت أحياناً ترجماتهم أهمية وعمقاً، كما تجلّى ذلك في النص الذي حققناه لابن زرعة مثلاً وعرضه لأغراض أرسطو في مواد الأورغانون[1]. وقد ارتدّ صداها في رسائل الكندي، ومنطق الفارابي، وشفاء ابن سينا، وما ورائيات ابن رشد وتلخيصاته المنطقية.

بذلك يمكننا القول إنه كان للغة العربية مسلكان حدّدا مسارها قبل وفود العلوم الدخيلة عليها، والتي عمّقت مضامين ألفاظها وعدّلت في بنيتها ومقاييس علومها اللسانية. الأول مسلك لغة الجاهلية التي لم يخالطها اللحن ولا العُجمة إذ بقيت لغة أهل البراري بصفائها وأصوليتها جذراً واشتقاقاً. وقد ألمح الفارابي في كتاب الحروف بأن تلك الفترة الزمنية امتدّت من سنة 90 إلى 200 هـ[2]. من هذا المنطلق نفهم لمَ طُبعت هذه اللغة بالنزعة المادية ـ العيانية في نقل المشاهَد وتصوير معانيه، علاوة على إضفاء صبغة وجدانية على أوصافه؛ وقد أدى المسلك الثاني القرآني ـ الإسلامي إلى حصول تطوّرين في أصول تقعيد اللغة وتنمية ألفاظها: التطوُّر الكمي حيث هُذِّبت اللغة بنية، وأُسقطت منها مفردات لتحلَّ أخرى مكانها إلى حد باتت معه شاملة محيطة بالمدلول المجازي الباطن إلى جانب ذاك الحقيقي الظاهر. فبُعث البُعد العقلي والروحي العلوي ما وراء لغة الحس

---

(1) ابن زرعة، منطق ابن زرعة، تحقيق وضبط وتعليق: جيرار جهامي ورفيق العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.

(2) كتاب الحروف، الفارابي، ص 146 ـ 147.

والمشاهدة. وما أكثر الآيات التي أحاطت بالعقل والحكمة والبصيرة والتفكّر والحق والباطل واليقين، والتي أوردها ابن رشد في مناهج الأدلة، واعتمدها شواهد توجِّه العقل نحو الصانع المنظِّم والمدبِّر للعالم. أما التطور الكيفي فقد تجلّى في ازدواجية المعنى بين ظاهر وباطن، مجسَّم ومنزَّه، وأفرز شقاقات ومحاججات بين أهل النقل وأهل العقل. وهذا ما سيترك آثاره على توجُّهات تيارات علوم الكلام والفقه، فضلاً على ازدواجية المذاهب الفلسفية التي انعكست جليّة في مؤلفات ابن رشد الفكرية والكلامية بالذات. وهو أمر استدعى التأويل العقلي، أو تفسير القرآن على قياس أهل الحكمة، مقابل الجمود على النص، أو تفسير القرآن بالقرآن وحلّ إشكالاته على طريقة السلفيين. فقد وجد ابن رشد على هذا الصعيد أن الشرع نفسه يدعونا إلى اعتبار الموجودات للاستدلال على الموجِد عقلاً (استنباط المجهول من المعلوم): أكان ذلك عن طريق استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً[1]. ويذكر ابن خلدون في مقدمته أن ما جرّ العرب إلى تقعيد اللغة على علوم ثابتة «خشيتهم من أن تفسد الملكة اللسانية رأساً ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم. فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه»[2]. لذا باتت مصداقية القرآن بيانياً عاملاً جمّد إلى حد بعيد محاولات تطوير اللغة من خارج أطره ومضامين ألفاظه، ودفع ببعض النحاة في القرون اللاحقة إلى استهجان لغة أهل المنطق والفلسفة قياساً على بلاغية القرآن.

ما أن سلكت اللغة العربية هذين المنحيين حتى باتت لعبة اللغة محصورة بين هذين الأصلين بوجهيها الثابت والمتحوّل. فهي على ثباتها الأصل الصالح لكل قاعدة، وهي في إمكانية تحوّلها اشتقاقية تخريجية. لكن تخوّف البعض من قصور العربية عن تناول مقتضيات الفكر وهضمها، علوماً على مختلف المستويات

(1) فصل المقال، ابن رشد، ترجمة ليون غوتييه، باريس، طبعة فران، 1983، ص 1.
(2) المقدمة، ابن خلدون، بيروت، دار القلم، د. ت. ص 454.

والأغراض، ومن جمود اللغة على بداءتها[1]، جعلهم يعيشون إشكالية ما فتئت تتفاعل بين أوساط المفكرين والمترجمين والنقّاد، بين أهل البيان وأهل البرهان، فصّلنا اتجاهاتها وأبعادها في كتابنا «الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية»[2].

وهنا تسلّل عامل الطرح اللغوي، ووضع الرسائل والفهارس اللغوية، وتصدير كل كتاب ومؤلَّف بتحديدات أساسية موجِّهة للأبحاث، وأمسى جزءاً لا يتجزأ من المصنفات الفكرية والكلامية والفقهية على أنواعها. فاكتسب المصطلح مع الفلاسفة بُعداً جديداً إيفاءً بالمعنى الفلسفي الحسّي الطبيعي، والصوري المنطقي، والمدرَك النفسي، والكائن الانطولوجي. وها هي مصطلحات الكندي في رسائله تعكس لنا هذه القفزة النوعية في تطوير اللغة العربية حين أباح لنفسه الاشتقاق من الجوامد (هو ـ هوية ـ هوّى)، وهي صيغة مستهجنة لدى النحويين. لقد شعر الكندي بأن هنالك فروقات جمّة بين عمق اللفظ الفلسفي وسطحية اللفظ عينه لغةً. فاستحدث مصطلحات مزجت بين البُعدين، وكرّس استعمال مصطلحات قديمة بإلباسها مضامين جديدة مثل أسماء الكمية والكيفية والجوهر والعرض والعام والخاص. وفضله أنّه أول من خرّج الألفاظ العربية، وتلك اليونانية المعرّبة، ناقلاً إياها من مدلولها اللغوي العام إلى مضمونها الفلسفي الخاص[3].

إن اللغة هي فعل بياني مورس مذ ذاك لدى مفكري العرب تأميناً للتواصل والاتصال بين العلوم. ولذا تمّ تخريج المصطلحات واختراعها إلى حدّ باتت معه اللغة العربية مطواعة ومهيئة لتقبّل الوافد عليها، وهضمه ثم تحويله عبارة عن

---

(1) يرى الجابري أن لا تاريخية اللغة وطبيعتها الحسية لا يخوّلها أن تستجيب لمتطلبات العصر والتطوّر، طالما هي بقيت أَحَدِية المصدر، أعرابية المَنْبَع. راجع: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1988، ص 86.

(2) الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، جيرار جهامي، بيروت، دار المشرق، 1994، ص 105 وما يليها.

(3) هذا المنحى الإبداعي عند الكندي لا ينفي مدى استغلاله لمجموعة من المصطلحات التي درج على استعمالها المترجمون والنقلة قبله.

عبقرية اللسان السامي والذهن العربي. وهي أغراض جعلتها تمرّ بمراحل أساسية تأرجحت فيها بين تفاعل الدخيل مع الأصيل في البدايات، وفي ضوء وفرة المفردات التي ابتكرها المترجمون فانعكست جليّة في رسائل جابر بن حيان والكندي. وفي مرحلة لاحقة برزت استقلالية اللغة الفلسفية، وبخاصة في علوم المنطق والماورائيات مع الفارابي وابن سينا. هذا ما أكسب المصطلح الفلسفي نُضْجاً واكتمالاً لمجموعات لفظية اتسمت كل مفردةٍ منها بالعمق والتوالد في معانيها على يد الغزالي (لا سيما في مقاصد وتهافت الفلاسفة) وابن رشد (في لغة التفسير والرسائل والجوامع) إلى أن تُوِّجت في خواتم نهضتها بالموسوعية التي عكسها الجرجاني في تعريفاته، نظراً إلى وفرتها وتنوُّع مضامينها وتفرّع موادها. فكرت سُبحة الموسوعات لتعكس هذا التواصل بين العلوم الإسلامية والدخيلة على أنواعها، وتلك الشمولية في مجموعة المفاهيم المتنافرة ـ المتلاقحة[1].

جاء مصطلح ابن رشد إذاً على مفترق تكاملية اللغة وشموليتها، مبرزاً تطورها وعمق معانيها، شارحاً كان أم ناقداً، فيلسوفاً أم متكلماً، طبيباً أم فقيهاً. وذلك عبر مسالك المشائية المغربية التي تشابكت مصطلحاتها مع التيار المشائي العامّ والتقليد الأرسطي، مع ما أُدخل عليهما وأضفي على مصطلحاتهما من أبعاد جديدة ومستجدّة للفظ الواحد.

2 ـ الفكر المشائي واللغة الفلسفية:

وُلد التعبير الفلسفي عند العرب علامات مكوَّنة من الحروف والألفاظ الدالة على المحسوسات، ومن ثم على المتشابهات والمتباينات منها جُمعت في معانٍ معقولة مشتركة، فتمّ الانتقال بواسطتها من الجزئيات إلى الكليات، ومن الأشخاص إلى الأنواع. لكن الكلام الفلسفي بقي يطابق مقتضيات الأحوال، والحقائق تقارب الأذهان لكنها تبقى لصيقة بالأعيان. وإذا كان من البديهي القول

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 89.

إن لغة أرسطو والأرسطيين، على أنواعها ومستوياتها الحسيّة والعقلية، طبعت مصنّفات المشائين في الإسلام، لا سيما في بداياتها، فإنه من السذاجة بمكان إغفال ما كان لهؤلاء من تجارب وتوجهات ألسنية وفكرية واجتماعية ودينية خرّجوا في ضوئها مصطلحات جديدة ومقولات عربية لا تمتّ بصلة إلى تلك اليونانية أو اللاتينية فيما بعد. وإذا كنا نُصرّ اليوم ونركّز على اعتبار اللغة تشكّل منطلقاً محورياً (إلى جانب منطلقات فكرية أخرى طبعاً ووضعاً) لدراسة اتجاهات الفكر العربي بشكل عام، ذلك لأننا وجدنا أن صيغه وبناه الكلامية جرى تقعيدها على قوالب لسانية تعكس جدّته وخصوصياته المعرفية والسلوكية.

إن أحداً كالفارابي لم يكرّس، على حدّ علمنا، للغة الفلسفية وبمنهجية علمية برهانية رسائل وفصولاً كما فعل ذلك بغية إبراز الإشكالات اللسانية ـ الفكرية وتعليل حصولها يوم حاول علماء العرب وفلاسفتهم التعبير عن لغة الفلسفة بلسانهم. وهي في معظمها إشكالات تصدّى لها النحويون والمناطقة من أهل زمانه، إبان دخول الفلسفة البرهانية على المجتمع العربي ـ الإسلامي، وقلبها مقاييس اللغة وبناها من خلال تراكيب القضايا والمقاييس المنطقية، مما اعتبره النحاة بدعةً أدّت إلى ازدواجية خلقت لغةً ضمن لغتهم الأصلية. علاوةً على ذلك حوّل الفارابي مسألة اللغة الفلسفية هذه إلى فلسفة لغة من جهة نشأة العربية وتطورها ألفاظاً وقصوداً ودلالاتٍ؛ ومن ثمّ انتقالها، إيفاءً بهضم العلوم الدخيلة، من ميدان الصنائع العامية (الشعر والخطابة والكتابة) إلى صنائع قياسية (سوفسطائية، جدلية وبرهانية). تجاوز بذلك، وإلى حدٍّ بعيد، فلك الفكر الأرسطي ليقعِّد مبادىء فلسفية ومنطقية واجتماعية ودينية للغة العربية، طالما هي في نهاية المطاف على علاقة باللسان والنفس والقلب والذهن[1].

من جهته عكس مصطلح ابن سينا في كتب الشفاء، والإشارات والتنبيهات، والنجاة مجموعة المصطلحات الأرسطية مطوّرة مجدَّدة، بل قُلْ محوَّلة أحياناً.

(1) الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، الفصل الثاني.

فبفضل ثقافته المتلوّنة، وروحيته العلمية طبيباً، وإشراقيته، غذّى قاموسه الفلسفي بمفردات التجربيات والمشاهَدات والمخيَّلات والمشهورات والحدسيات والمتواترات، وكلها قضايا طارئة على المنطق الصوري والفلسفة بوجهها المجرَّد. نتبيّن هذا التوجه بوضوح حين أصرّ على وضع «منطق المشرقيين» متجاوزاً منطق البغداديين التقليدي[1]. كذلك فعل حين أدخل على المصطلح الماورائي، تحت تأثير الكلاميين، مفاهيم فرعية انطلاقاً من الواجب والممكن، القديم والحديث، الفاعل والفعل، وبالاتجاهين العرفاني ـ النوراني، والعقلاني ـ التجريبي. فتلمّس طريق الحقيقة بواسطة الحواس والعقل والقلب، معرفةً وعرفاناً.

كان لا بد لابن رشد أن يتلقّف هذا التراث المتناهي ثباتاً وتحولاً، ويستلهمه على مناحيه انسجاماً مع منهجية أبحاثه في مضمار كل صناعة وفن، وفي ضوء إيديولوجيته الكلامية والفقهية. فأسقط منها ما أسقط، وتبنّى ما تبنّى، وطوّر ما طوّر. إلى أن غدت لغته الفلسفية مرآة تعكس ملامح الفكر المشائي بشقيه، والمتجدِّد في نزعاته الحسية والصورية التجريبية والذهنية، النظرية منها والعملية.

3 ـ المصطلح الرشدي والفكر المشائي: طبيعةً وأبعاداً:

هل تمكّن ابن رشد من الوصول بالمصطلح الفلسفي إلى تجاوز ما كان قد رُسم له من حدود ومضامين وآفاق عند المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة؟ سنتّبع في كشفنا عن هوية هذا المصطلح السير في الاتجاه التاريخي نفسه الذي حلّلنا من خلاله وعبره المراحل التي قطعتها اللغة الفلسفية وصولاً إلى ابن رشد. فنجعل نصه المقروء معاصراً لذاتيته، ونستخلص منه ما قد يبدو متمايزاً عنده ضمن أطر مبدأي وحدة الفكر وتواصليته من جهة، وتطوره وانفصاليته الجدلية من جهة ثانية. أما التطرق إلى محتوى مذهبه المعرفي فنخاله أمراً ملاصقاً لمنهجيته والتي تبرِّر استعماله الألفاظ على النحو الذي فعل، دون إغفال غائية مؤلّفاته وغورياتها الإيديولوجية.

---

(1) منطق المشرقيين، ابن سينا، القاهرة، المكتبة السلفية، 1910، ص 2.

1 ـ خصائص لغة ابن رشد الشارح الأكبر:

إنّ ابن رشد الشارح الذي غاص في أعماق النصوص الأرسطية تحليلاً وتعليلاً، تفسيراً وتنقيحاً، عبر شروحات الأرسطيين، قد أجلى بواطن المعاني الأرسطية ومقاصدها، إلى حد ذهب معه أحياناً إلى القول إنّ المقروء في النص لا يعبّر عن فكر المعلم الأول إنما تداخلت فيه وتشابكت معه معانٍ طارئة. لكن هذا المنحى التنقيحي لم يمنعه بدوره من استكشاف معالم فكرية جديدة بلورها بمصطلحات مستجدة، أو أخرى قديمة ضمّنها معان خاصة بفلسفته وأفقه الفكري.

إن لغة المنطق عنده تنمّ عما هو أكثر من الصورية الأرسطية وأقل من التجريبية السينوية. فهو عملي الاتجاه، واقعي التصورات، لا يعتبر المنطق نظرياً فحسب، إنما يتداول أغراضه نظراً إلى منافعها في البرهان والجدل والخطابة، لا بل في النظر الفلسفي والسلوك والمعرفة الدينية والاجتماعية. «فالقياس مثلاً يجب أن يؤلَّف تأليفاً مطابقاً للموجود، أعني أن تكون فيه المحمولات في الذهن على ما هي عليه بالطبع خارج الذهن وهو الذي يُعرف بالحَمْل على المجرى الطبيعي[1]. وهذا ما جعل فلاسفة العرب يوازون أصلاً بين الموجود والصادق الذي عرّفه الفارابي وابن سينا وابن رشد بأنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس، وأنه مقول على الأشخاص في الأعيان والكليات في الأذهان، في الموجودات الهيولانية والمفارقة[2]. وهو أمر وصل بفلاسفة العرب إلى حد جعل الحقيقة لصيقة بالعينيات كما بالذهنيات معاً (Réalité intelligible). وعكسُ هذا القياس (الطبيعي) ذاك القياس الصناعي غير المحاكي للوجود[3]. فابن رشد لم يشأ فصل الصورة عن مضمونها، وإنما أبقاها على أرض الواقع حيّة بصفاتها

---

(1) تلخيص منطق أرسطو، ابن رشد، تحقيق ودراسة جيرار جهامي، بيروت، منشورات الجامعية اللبنانية، 1981 الجزء الأول، كتاب القياس، ص 357.

(2) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان، 1998، مصطلحا الموجود والصادق.

(3) كتاب القياس، ابن رشد، مرجع سابق، ص 173.

وعوارضها وجواهرها، وأجناسها وأنواعها وأشخاصها. وهو منحى فكري وضعي رافق معظم تصوّرات فلاسفة العرب وتصديقاتهم.

لكن ابن رشد يستدرك أمر هذه التوجهات الجديدة المحدودة ليعيد انخراطها في التقليد المنطقي وفاء لنص أرسطو. فينتقد الفارابي وابن سينا بقوله المعهود «ليس هكذا يجب أن يُفهم أرسطو»، أو: «هكذا يجب أن يُفهم هذا الموضع عن أرسطو لا على ما يقوله في ذلك أبو نصر، ولا على ما يتشكّل في ذلك عليه ابن سينا»[1]. وبتواضعه العلمي يرى أننا، بعد الاستقراء والبحث، لم نلقَ أمراً ذا بال يخرج عن أطر الفكر الأرسطي ومنطقه «إلا ما ينزل منزلة اللاحق أو منزلة البسيط المجمّل أو كيف قال»[2] ويبقى أرسطو لديه، كشارحٍ لِفِكْرِه، ذاك العقل السامي الموجِّه معلماً أولاً للأجيال.

إن النزعة اللسانية لم تغب عن شروحات ابن رشد وتحليلاته، لكنّه تميّز عن الفارابي بمنحيين: عدم دمجه المعنى اليوناني بالمعنى العربي، وفصله إشكالية المصطلح الفلسفي عن مسألة طبيعة اللغة بحدّ ذاتها. فاهتم بالمفردات من حيث اتجاهاتها الفكرية ومضامينها المعنوية، وقلمّا ألمح إلى جذورها أو استعمالاتها البيانية (مثلما فعل في المقولات والعبارة والقياس أحياناً). فقد ذكرنا أن المرحلة التي عاشها كانت قد جمعت ما توفّر من غنى الألفاظ كماً وكيفاً، فأمست اللغة مطواعة لدى المتأخرين، أو لم يعودوا بحاجة إلى ضبطها وتكريس مصطلحاتها لدمجها في العلوم الإسلامية كما فعل المتقدّمون منهم.

إن شمولية لغة تفسير ما بعد الطبيعة، والجوامع والرسائل، تعكس من جهتها هذه الموسوعية اللفظية والفكرية، طالما يستعيد ابن رشد من خلالها مجمل مواقف السالفين من مشائين ومتكلمين، فضلاً عن آراء أفلاطون وأرسطو المتقابلة. فقد ولج فكرياً تفاصيل تخصّ أصول المادة والخلق وكيفية تطوُّر العلاقة بين الخالق

---

(1) المرجع السابق، ص 236.

(2) كتاب المغالطة، ابن رشد، ص 729.

والموجودات، مع إلماحة بأن دور المحرِّك الأول لا بد أن يتجاوز فعل التحريك بالذات. وهي نظريات توسَّع في إثباتها في التهافت، دلالة على استيعابه الرؤية الأرسطية الفلسفية ضمن الأفلاك الشرعية لا سيما الكلامية منها. فالفاعل عنده مثلاً أخصّ من المحرّك إذ يحدِث الأثر كالعلّة، بل هو صانع عالم حكيم؛ والعدم أمسى من مبادىء المقولات العشرة إلى جانب الصورة والهيولي مما سيكسبه صفات القوة والإمكان. وإذا وقعنا أحياناً على ازدواجية تناقضية في استعمالاته للفظ الواحد، والتباسات اعترت بعض مصطلحاته كاستعماله «الشي» بصيغة اللامحدَّد ليغطّي معظم تدرّجات الكائنات وصفاتها، فذاك يعود أصلاً إلى تداخل المعاني الأرسطية على مستوياتها في مضمون اللفظ الواحد، وهي تؤدي غرض كل علم أو منطق أو مقام تجريدي(1). فلفظ الجوهر مثلاً يُقال على صعيد الشخص المعيّن في المنطق، وعلى الأشياء المتقدِّمة بالحدّ على الأمور المحسوسة في الطبيعيات، وهو أحق بالقول على المقولات مجتمعة. كذلك يُطلق على ماهية الشيء، وعلى الهيولي والصورة والمجموع منهما من خلال محدوديته في العنصر والجزئيات والكليات في الماورائيات(2).

2 ـ ابن رشد بين ثنائية اللغة الفلسفية ـ الدينية وثنائية المنهجية المعرفية:

إنّ النفس الناطقة واحدة موحِّدة لقواها، كوعي لموضوعها ولذاتها، وإنْ تعدّدت وظائفها وتضاربت على مستويات المعرفة كافة. كذلك العقل، من حيث المبدأ والطبع، يربط بين جزئيات العلوم ونتائجها، يعقل ذاته ويفصّل المعقول ويركّبه. إنّه ينقل ما بالقوة إلى الفعل متعلقاً بالموجود والمعدوم، ولا ينفك عن

---

(1) أبرز محمد المصباحي هذه الإشكالية في مقال تحت عنوان: «التباس اللغة الفلسفية، نموذج ابن رشد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 31.

(2) موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر ـ رفيق العجم ـ سميح دغيم ـ جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان، 1996، مصطلح الجوهر، وكذلك في موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، المصطلح نفسه.

ارتباطه بالمتخيّلة والذاكرة من قوى النفس الباطنة، وبالعقل الفعّال عند ارتقائه إلى مقام «المستفاد». وبمنأى عن إشكاليته هذه وارتباطه بالعقل المفارق في الفكر العربي، نجده يتحكم بالثنائيات والازدواجيات إيفاءً بحق كل علم. وهذا ما يحدونا إلى الإشارة بأن عقل ابن رشد المنفتح عالج هذه الثنائيات بنظرة أحدية إلى حقائق الأمور، إذ تبنّى منهجية برهانية تنطلق من مسلّمات وأصول كل علم لتقبل ما يتفرّع عنه، وتعالجه تفكيكاً ونقداً داخل المنظومة المعرفية الواحدة. فالمماثلة قياساً صالحة بين علوم القرآن مثلاً، لكنها لا تصح انتقالاً من علم الكلام إلى علم الفلسفة وبالعكس. إنها قريبة من منهجية العلوم المعاصرة وفلسفتها التي أمست فيها الأكسيومات فرضيات ومقدمات لا تصلح سوى ضمن المذهب الذي تبنّاها، لأن لكل علم منها مبادىء خاصة، يسيّره منطق متناسق خاص به. وتبقى مبادىء الذاتية وعدم التناقض والسببية مشتركة لها كلها في استقراءاتها واستنتاجاتها داخل نسقها الذاتي.

هذه الظاهرة الالتباسية بين عقل منفعل وقابل وعقل فعّال مجرِّد وموجِّه، والتي انعكست علي ذهنية كل فيلسوف عربي، جعلت من الازدواجية عنوان هذا الفكر إلى حد اتهامه بالانفصام. فالعقل اليوناني تجاوز نسبياً مسألة التجريد، وعالج العقول بالعقل نفسه دونما انسياق وراء عقول مفارقة لها القدرة وحدها على التجريد. فهو ينشق على نفسه في معارفه فعلاً وانفعالاً، إدراكاً وقبولاً، كشفاً وتجريداً، فيهضم المعلوم ويمتلك المعقول دونما حرج وإن كان أصلاً جزءاً من كل، نظراً إلى أن العقل الكلي يبقى مصدر كل تعقّل. بينما غدا هذا الفعل المعرفي في العقل العربي منتقصاً إذ يكتفي بجمع العلوم الفكرية البسيطة والكليات المفردة، كما يسميها ابن سينا، لتكوّن له فرصة سانحة إدراكاً للحقيقة ولكن ليس عن طريق العقل بذاته إنما بواسطة العقل الفعّال. هنا يبدو اللجوء إلى حلّ مماثل عجزاً وقع فيه المشاؤون العرب لعدم تمكنهم من اكتشاف جسر طبيعي معرفي، يربط بين العقل الإنساني الدوني والعقل المفارق العلوي. لذا تولّدت الازدواجية في معايير التبيان والكشف عن الحقيقة المستورة، وانعكست ثنائية لا مجال للشك في

تكوينها للعقل العربي: ثنائية عقل منفعل/ عقل فعّال، معرفة أولى إنسانية/ معرفة قصوى إلهية. فبتنا لا نقع على فعل «التجريد» بحدّ ذاته إلاّ نادراً، لتحل مكانه أفعال «النزع» و «السَلّ» و «السلخ» و «الرفع»؛ وكأنّا باللسان العربي أيضاً لا يعبِّر عن هذه العملية العقلية إلاّ إذا ارتبطت بالمحسوسات الملازمة لها. وهي نزعة حسية وضعية طغت على الفكر العربي بشكل عام وميّزته عن الفكر اليوناني الصوري ـ التجريدي بشكل خاص، مرسِّخةً معالم المذهب التجريبي قبل تناوله عند الغربيين.

ربما يلوح لنا هنا أمل تسليح النفس الناطقة، والعقل تحديداً، بما قدمه لنا ابن رشد من إمكانات وطاقات ذاتية على صعيد تحليله العلاقة بين العقل الهيولاني والعقل الفعّال. هذا الأخير، «بالإضافة إلى كونه جوهراً مفارقاً من حيث ماهيته، هو صورة العقل الهيولاني من حيث فعله، وأن له بالنفس صلة جوهرية تحكي صلة الصورة بالمادة، وإلا بات الإدراك فعلاً لا يُسند إلى النفس إلاّ بالعرض»... فلهذا العقل إذاً وجودان: وجود مفارق من حيث هو جوهر، ووجود غير مفارق من حيث هو محرِّك للعقل الهيولاني[1]. لكن هذا التحول لا يصل بنا إلى حد الكلام عن عقلانية محضة عند ابن رشد والتي لا تتخذ سوى العقل وحده مرجعاً لبلوغ الحقيقة. فإذا كان بشّر بأن لا علم إلاّ بالبرهان العقلي، فالعلم في الإسلام برهان وسماع معاً. لذا فالقطيعة الابستمولوجية بعوائقها الأيديولوجية على حدّ قول باشلار، لا بد قائمة بين العقلانية الوضعية والاتجاهات العقيدية من أيّ مصدر أتت، شرعية كانت أم علمانية، مؤمنة أم ملحدة.

أتت منهجية ابن رشد، إزاء هذا التشابك الفكري ـ الديني الذي انعكس على المصطلحات واتجاهاتها لفضّ التداخل بين مضامينها وأبعادها، تعطي كل لفظ مضمونه الخاص به وعلى مستوى البحث المطلوب والغاية المنشودة منه. فأدخل

---

(1) ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1982، ص 111. وكذلك راجع: إشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص 57 وما يليها.

بالتالي اللغة فريقاً للحدّ من الإشكالات الفكرية والمنهجية عند المتكلمين والمشائين السالفين. ولنا على ذلك مثالان: **الأول** طالعنا به في تهافت التهافت ومن خلال طرح الفلاسفة باستحالة صدور حادث من قديم. فالبرهان يجب أن يقوم على مقدمات واضحة نُفرد لكل واحدة منها فحصاً كي لا نمزج بينها على طريقة مواضع السوفسطائيين المشتركة. وهذا ما دفع بابن رشد إلى إيضاح معاني أسماء استعملها الفلاسفة والمتكلمون باشتراك، وهي ذوات فوارق ومضامين مختلفة، كاسم الممكن (وهو أكثري، أقلي، وعلى التساوي)، والإمكان (وهو في الفاعل غيره في القابل)، والتغيّرات (وهي ما لا يجوز على القديم بل على الحادث)، والفاعل (بين المريد والقادر)[1]... **والثاني** أورده في فصل المقال حيث بيّن ما للألفاظ من اتصال وانفصال، مظهراً أن الخلاف بين الأشاعرة والفلاسفة حول مسألة قدم العالم خلافٌ «يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين (الحادث والقديم) واختلفوا في الواسطة (العالم)»[2]. وكأنّه لا يجد مبرِّراً للخلاف الحاد الذي نشب بين الغزالي والفلاسفة على الصعيد الإيديولوجي، ولا مسوّغاً لتكفيرهم البتة، طالما أن المسألة لا تمسّ العقيدة إنما التسميات فقط. وهذه مفارقة تعكس موقفين متقابلين عند ابن رشد: موقف العزل بين العلوم منهجاً واصطلاحاً، وموقف التقريب بينها إلى حد التكامل الفكري.

هل في هذه الظاهرة إشكالية تخلّ بأصول المنهجية البرهانية عند ابن رشد؟ أتُراه قد عاب على المشائين قبله التقيّد بأصول المتكلمين ومنهجياتهم المبنية على المقايسة بين الشاهد والغائب ليقع بها مجدداً؟ كلا، فقد اتخذ ابن رشد نهجاً مغايراً إذ انطلق في نظرته إلى مسألة القدم من العالم، فعل الله، ليرتقي في ضوء

(1) تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993، ص 27 28.

(2) فصل المقال، ابن رشد، مرجع سابق، ص 13 ـ 14.

المعطيات الأرسطية إلى تصوّر الفاعل الحق. فالارتقاء السببي يقوم على ما يمكن تسميته بالتناسب أي بالتقديم والتأخير بين كائنين من طبيعة مماثلة لا بالتقريب بين طبيعتين مختلفتين. بمعنى أن العلاقة بين الله والعالم ليست بين قديم بالذات وقديم بالزمان على حد زعم ابن سينا وهما مختلفان من حيث قوامهما، إنما يبدو تقدّم الله على العالم تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر على الوجود المتغيِّر في الزمان[1]، أي تقدّم طبيعة القديم على طبيعة الحادث، تقدّم اللامتناهي على المتناهي. هذا التمييز دعا ابن رشد إلى الفصل بين نهجين: النهج الفلسفي ـ البرهاني والنهج الكلامي «البعيد عن مراتب البرهان واليقين». وخطأ المشائين الأقدمين برأيه أنهم انتقلوا عمودياً في إطار سببية زمنية طبيعية بين المخلوقات وفي هذا العالم، إلى سببية خارجة عن الزمان لا تنطبق عليها مقولات الكون والفساد، أي قاربوا بين علمي الطبيعة وما وراء الطبيعة وكأنهما من طينة واحدة. أمّا الوصل بين درجات الكائنات الثلاث: الأزلي، والمفارق، والحادث فقد أبرزه بواسطة مفهوم جديد للزمان مميزاً بين ما هو خارج عن الزمان أي الله، وما هو مع الزمان أي العالم بأسره، وما هو في الزمان أي عالم الكون والفساد[2].

هكذا تكون المفاهيم الأرسطية والمشائية للفعل والفاعل، للذات والعرض، للمتناهي واللامتناهي، للمكان والزمان، قد دخلت مع ابن رشد في صلب المباحث اللغوية الطبيعية والإلهية والكلامية والتفسيرية، بواسطة منهجية الفصل هذه دون إسقاط نهج الوصل، نظراً إلى التداخل الحاصل عند الأولين بين هذه العلوم إلى حد التلاقح وبثّ عدوى الدمج. وعوضاً عن سلوك طريق الحقيقة الفلسفية والبرهان على عدم تعارضها مع الحق الأول (واجب/ ممكن)، عكس ابن رشد نهج المقاربة العقلية هذا مبيناً في فصل المقال أن الشرع بذاته أوجب النظر الفلسفي وإعمال العقل قياسياً في الكشف عن سر الصانع من خلال مصنوعاته،

(1) تهافت التهافت، ابن رشد، مرجع سابق، ص 59.

(2) مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، بين الغزالي وابن رشد، جيرار جهامي، بيروت، دار المشرق، طبعة ثانية، 1992، ص 53 ـ 56.

فالاعتبار شرعاً يقضي باستخراج المجهول من المعلوم، كما التأويل والاستنباط. كذلك هي حال الدلالة على أفضل الوسائل لمعرفة الله بواسطة دليلي العناية والاختراع واللذان يمثلان أفضل الطرق الشرعية صواباً للوقوف على وجود الصانع فاعلاً وعالماً لسنن الحياة[1]. وهكذا لا يعود من مجال لتكفير القائلين بقدم العالم، إذ العالم قديم من جهة مادته الأولى (منحى أرسطي) لكنه محدَث منظَّم من جهة فاعله الحقيقي وهو الله (منحى إسلامي). فالعالم لم يأتِ اتفاقاً وكيفما كان، إنما «من قاصد قصده ومريد أراده». هذا الاستدلال يمسي عقلياً سمعياً معاً طالما أن سيلاً من الآيات تبرّر إمكانية انتقال البرهان العقلي من الطبيعي إلى الإلهي بمؤازرةِ القياس الشرعي. وبذلك يكون ابن رشد قد ضمّن المصطلح الواحد (المادة)، أو الزوج (القدم/ الحدوث)، معانٍ تنسحب على كل علم وفقاً لمنهجه الخاص ومستواه وغرضيته، دلالة منه على ما للنظر من مجالات يستطيع أن يشملها فصلاً ووصلاً بين علوم دخيلة وأخرى أصيلة، فلسفية كانت أم شرعية.

---

(1) مناهج الأدلة في عقائد الملّة، ابن رشد، تحقيق محمود قاسم، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955، ص 197 ـ 198.

خاتمة

إنّ المجموعات الزوجية من المفاهيم المتناقضة بانت مع ابن رشد متضايقة، وتلك الفردية بدت وكأنها جامعة للمتقابلات. أوَ لا تنمّ هذه الظاهرة اللغوية عن تمكّن اللغة الفلسفية، لا سيما مع المشائين المتأخرين والموسوعيين بعدهم، من استقطاب العلوم الوافدة وهضمها لساناً وعقلاً واستعمالاً لاتخاذ مفرداتها وسائل معرفية على اختلافها[1]؟ فتراتب هذه العلوم وتفاعلها جاء على مستويين: خارجي يبرز خصوصية كل منها في إطار فلكه المعرفي وإيديولوجيته، وداخلي يخفي قواسم مشتركة من حيث مضامين الألفاظ وتعبيريتها ليعكس تواصلاً خفيّاً بين هذه العلوم قد يصل إلى حدّ التكامل أحياناً.

هكذا تبان ميزة المصطلح الفلسفي المشائي وهو ينسحب على مستويات تعبيرية مختلفة، أو يشكّل بمرادفاته حقولاً دلالية تغطي تدرّجات العقل والنفس وقوامهما. إنه يعكس لغة البيان والبرهان، المعرفة والعرفان، الظاهر والباطن، الطبع والوضع. يتحقق ذلك من خلال تمكن هذا المصطلح العبور من الحقيقة إلى المجاز، من الخاص إلى العام، من الشخص إلى النوع فالجنس، من الجزئي إلى

(1) تصدر حالياً في مكتبة لبنان ناشرون، وفي سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، تحقيقات علمية لهذه الموسوعات الثمينة بإشراف د. رفيق العجم، ومنها نذكر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، موسوعة مصطلحات جامع العلوم الملقّب بدستور العلماء للنكري، موسوعة مصطلحات سفينة الراغب ودفينة المطالب للراغب، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لكبرى زاده.

الكلي، منطوقةً كانت هذه المعاني أم مضمرةً. فخصائص الالتزام، والتجاور، والتضمّن، والتطابق بين اللفظ والمعنى، نظراً واستعمالاً، أسهمت في تقريب منطوق اللفظ من دلالته بإحكام، بعدما أفرد لها مفكّرو العرب وعلماؤهم رسوماً وتحديدات منعاً لكل التباس وزيادةً في الدقة. وهي خصائص وميزات بانت جليّة عند الموسوعيين الذين استوعبوا جمهرات المصطلحات هذه، لا سيما المشائية منها، مع تخريجاتها وتولّداتها. هذه الظاهرة دفعتنا نحن بالذات إلى وضع سلسلة من موسوعات العلوم الفلسفية والإسلامية أجرينا فيها مسحاً شاملاً لأمهات المصادر، وفي كل علم على حدّة، لنستلّ منها المصطلحات الأساسية مع تفرّعاتها، كي يتسنّى للباحث تناولها عبر تدرّجها الزمني بغية استعمالها في مقالها ومقامها.

إن جلّ المبتغى من دراسات كهذه دفع أهل اللغة والفكر إلى تطوير بُنى التعبير والتجريد، فنعمل بهديها على تثبيت تحقيقات فلسفية نابعة من تراثنا وعلومنا ومنهجياتنا. وهذا ما قصده فريد جبر عندما اشترط أن يأتي التحقيق الفلسفي باللسان العربي «سامي العبقرية عربي الصياغة»، كي لا يجنح الفكر عن أصالته، ولا يخرج اللسان عن خصوصيته[1]. وظاهرة ابن رشد لساناً وفكراً لدليلٌ على هذا الهمّ التعبيري عن واقع معقّد، إنسانه حائر بين موقف السلفيين ورؤية النهضويين، عليه أن يُعمل العقل لريادة النفس والقلب معاً. حسبه أنه وضع أسساً فكرية ونقدية صالحة لأن تثمر تحرراً سلوكياً في أجواء أقلّ تلبداً من تلك التي عاشها وعاصرها.

---

(1) مقال: «نحو تحقيق فلسفي لبناني»، فريد جبر، مجلة حوليات، بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب الشرقية، بيروت، 1981، المجلّد الأول، ص 71 ـ 104.

عن الرشدية

مقدمات لقراءة فلسفية

د. بنسالم حمّيش

مدخــــل

كثيرة هي القراءات المتعارضة المتضاربة لكتابات ابن رشد الأثيلية[1] ولمسألة العقل والعقلانية فيها، هذا مع أن بعض أصحابها ـ هم من أهل التحقيق والتدقيق في معرفة نصوصها (ميرن، أسيس بلاثيوس، مانويل النسو، ليون غوتيه، عبدالرحمن بدوي وغيرهم). ولعل أصل ذلك يرجع بدءاً إلى قلّة الاستمتاع الفلسفي عندهم بمفاهيم يستعملونها كبديهيات أحادية المركز والمرجع والمعنى أو كمايات لا تاريخية من صلب الفلسفة المستديمة Philosophia perennis، وأبرزها في سياقاتهم التفاصلية العقل والعقلانية والبرهانية وأضدادها: الإيمان والغنوص والصوفية أو العرفانية الخ. . . ولا يكفي أن نعرض بدورنا ذلك كله قائلين مع أبي حيان التوحيدي في كتابه الشيق «المقابسات»: «في أن بعض المسائل توجد بالفكر والرؤية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابسة 55)، أو «في أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (المقابسة 88) بل لا بد من محاولة إعادة الإنصات والنظر إلى الرشدية في مرآة ما يجوز تسميته بالرافد الأساسي المشترك الذي تصبّ فيه الفلسفات كلها عبر تاريخ ممارساتها المتعددة، ألا وهو رافد الفكر كقيمة عليا مبدعة تطلب بها الحقيقة والمعنى في شكليهما النسقي واللانسقي، فيكون الفيلسوف «تبعاً لهذا، هو هذا المفكر المحنك في إلحاق الجزء بالكل، والشيء بمفهومه، والمتمرن ـ أكثر

(1) طبعات تلك الكتابات التي نستعملها في هذا البحث هي:
أ ـ فصل المقال، ط. د. ألبير نصر نادر، بيروت 1961.
ب ـ مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم، (ط 2)، القاهرة 1964.
ج ـ تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، (جزءان)، دار المعارف 1964.

من غيره على طرح القضايا الجوهرية والقصوى ـ وليس القضايا التوفيقية اللامبدعة والمستحيلة على الفعل الفكري والمقال الفصل.

من هذا المدخل ستظهر الرشدية، باديء ذي بدء، كخطاب في «الحكمة» و «الأدلة» في إنتاجية مشروطة أو محكومة من جهة بـ «الشريعة» و «عقائد الملّة» وقطعياتها المزاحمة للعقل، ومن جهة أخرى بالثيوقراطية كنظام كلياني: يشمل المجتمع والدولة والمدينة، وبالتالي فإن ذلك الخطاب كمكوّن مهم في الفلسفة الإسلامية (والصواب أن نقول الفلسفة العربية ـ اليونانية، لأن الإسلاميين كالغزالي والشهرستاني وابن تيمية والطوسي وغيرهم، صارعوها، ولأن الحكيمين اليونانيين ـ حسب الفارابي «عليهما المعول في الفلسفة قليلها وكثيرها» وأرسطو عند ابن رشد»، كمل عنده الحق[1]. ذلك الخطاب إذن، المتشبع بالإيمان الديني والمراقب من طرف الحكم السياسي والوسط الإسلامي، ليس له اليوم إلا قيمة وثيقية صرفة وإلى حد ما لغوية قابلة للاستلهام ولا يظهر، من حيث قضاياه ومناهجه، إلا كحلقة أو محطة في تاريخ المسار الفلسفي، ينسحب عليه لزوماً وإطراداً ما ينسحب على فلسفات العهد الوسيط كله من أصناف نقدية، نذكر منها، على سبيل المثال فقط: نقد ديكارت لأرسطو والسكولائية الوسطوية، ونقد كانط للثيولوجيا والميتافيزيقا، هذا فضلاً عن ظاهرية هيجل وتحقيباتها الجدلية. وقد يذهب البعض حتى إلى تقييم تلك الفلسفات، جميعها من زاوية نقد فتجنشتين، الذي زعم أن مجمل الأقضية والمسائل في الفلسفة كلها ليست خاطئة، بل هي من دون معنى، إذ أنها تخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية المجازية، الخ. كما أنه لا مناص في هذا الموضوع من استحضار أطروحات اللسانيين ومؤرخي الخطابات حول العلاقة العضوية بين اللسان والفكر، وهذا ما أظهره بالتحليل والدرس كاسيرر وسيروس وبنفنيست بخصوص المقولات الأرسطية واللسان اليوناني، وهي أطروحة قال بها حدساً وسجالاً، كما نعلم، أبو سعيد

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويج (ط 3)، بيروت 1986، ج 1، ص 10.

السيرافي النحوي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ضد متى بن يونس القنائي الفيلسوف (كما ورد في إحدى مناظرات المقابسات والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي) وعليه فإن أي تعلق اليوم بابن رشد أو بغيره لا بد لصاحبه من أن يستحضر تلك الأصناف النقدية كمعايير أو مرايا وإلا فإن تعلقه ذا سيكون من جنس التعبّد اللاتاريخي والتهافت اللامعقول، وهو تعلّق قد يذكّر إلى حد ما بتعلّق الأعرابي بناقته أو بمرعى قطعانه.

إن القراءة الفلسفية الصادرة عن الوعي التاريخي والمهمومة بمطالب الاستئناف الإبداعي وهي التي نراها اليوم من أعزّ ما يطلب ـ لمن شأنها أن تجنبنا الوقوع في مزالق الفكر الاستشراقي الذي يروم إدخالنا في منطق النقض والتضاد وإلزامنا مثلاً بإفراغ الجهد للدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية حين تبدو هذه الفلسفة كما يذهب إرنست رينان مجرد عارض استطرادي في تاريخ العرب الفكري إذ لم تكن عند السياسيين كما يكتب، «غير استعارة خارجية صرفة خالية من كل خصب، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية»[1] الخ. كما أن ذلك الموقف نفسه قد يمنحنا القدرة على فحص نصوص الظاهرة الفلسفية في الإسلام بمقولتي الحي والميت فيها، وعلى ضوء هذا الفحص يتسنى لأسئلة أساسية أن تطرح، منها مثلاً، هل من الممكن نظرياً وعملياً (استثمار قدر ما من تلك النصوص لفائدة اجتهاد فلسفي جديد؟ أم أن ـ مغادرتها ـ والمغادرة تفترض العبور و «إجلاءها» بسبب بوار قضاياها وانطفاء جذوتها أو لسوء أحوال لغتها ومفاهيمها هما الشرطان الأكيدان لتدشين ممارسة فلسفية جديدة؟ وكيفما كان الاختيار، تجاوزياً يلقي بتلك النصوص بين طبقات تاريخ الكلام الفلسفي، أو تركيبياً يستجلب ما هو من قبيل الصحة فيها، فإن صاحبه مطالب بالاضطلاع المعرفي هراء والاقتدار الفلسفي، وما يظل من المواقف والمزاعم دون استيفاء هذين الشرطين وهتاف ليس إلاّ.

---

(1) إ. رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص 67.

1 ـ عود على بدء.

1 ـ 1 ـ «لـ ولا السالف. . .»:

يقول ابن رشد مفسراً أرسطو: «وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه فإن الصنائع العملية في أكثر الأمر وإنما تتم بمعاونة السالف فيها الخالف. فلولا السالف لم يكن الخالف»(1). هذا مسطرّ في النص ولا اعتراض للمفسر عليه، أما في الممارسة فإن ابن رشد المتعبد لأرسطو(2) كان قليل المعرفة والاعتراف بسلف «المعلم الأول» على نقيض من هذا الأخير كما أن استغلاله بما تيسر له الاطلاع عليه وتفسيره في التراث الأرسطي الواسع الثري قد جعله ينظر نظرة استهجان لا تخلو من بعض القدح والازدراء إلى فقهاء الإسلام ومتكلميه وحتى فلاسفته المشائين، والشواهد على هذه الذاكرة كثيرة لا يتسع المجال هنا إلا لبعضها: فهؤلاء عنده لم يفهموا مذاهب فلسفة اليونان، وكلامهم فيها كله تخرّص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر (الفارابي)، وغيره» (تهافت ج 1/ ص 306). بل يذهب إلى القول عنهم «وقد ألقاها أيضاً (. .) كثير من الأصداء. . . ممن ينسبون أنفسهم إليها» (فص ص 58)، أما المتكلمون الذين لا يذكر منهم إجمالاً إلاّ المعتزلة والأشاعرة ودونما اعتبار للاختلافات والتطورات داخل كل مذهب على

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، ج 10، ص 10، المقطع بعبارات متنوعة نسبياً يستعمله ابن رشد في الفصل، ص 31 ـ 33.

(2) انظر تعابير ذلك التعبّد في مقاطع كثيرة من التهافت وفي مقدمة كتاب الطبيعة، مما جعل ابن سبعين يكتب: «وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعلم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها. . .». (بد العارف، بيروت 1978، ص 143): وقال ابن خلدون عن المشائين المسلمين عموماً: «ثم كان من بعده (أرسطو) في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبّع فيها رأيه حذو النعل بالنعل» (المقدمة، دار الفكر، بيروت 1981، ص 709).

حدة، فهم «من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض» (مناهج ص 180 و 207)؛ وأما الفقهاء فعنده أن معظمهم سلوكياً «أهل رياء» وكلهم معرفياً لا يقدرون إلاّ على القياس الظني فضلاً عن النعوت المشهورة لكتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي بأنه الكتاب المتهافت وكتاب تهافت أبي حامد، وهو، بعقدة تفوق عظمى لا يرتاب فيها لحظة واحدة ولا تنحل إلا أمام سلطان الوقت (أبو يعقوب يوسف والمنصور ابنه)[1]. يرى نفسه متربعاً وحده، بعد أرسطو، على مرتبة البرهان التي حولها في شبكة إدراكاته إلى عقيدة ـ أو ـ دوغما ينصف بها الأقوال والخطابات، ويصدر فيها أحكام قيمة قطعية مطلقة، فيحشر الفقهاء والمتكلمين ومن خالفهم من المشائين المسلمين في مراتب دون البرهانية واليقينية و «الرسوخ في العلم»، وهي القائمة حسب تصوره ورسمه في أقيسة الجدل والخطابة والسفسطة والشعر!.

1 ـ 2 ـ «شراب» لتيسير الفهم:

في باب الاعترافات الدالة الحميمة يكتب ابن سينا واصفاً علاقته بعالم الفلسفة الأرسطية ومجاهدته في حصص لها «وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر، وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة»[2]. كما أن فيلسوفنا يذكر لنا أنه قرأ ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة

(1) لنتذكر إنكار ابن رشد لمعرفته بالفلسفة حين سأله أبو يعقوب يوسف «ما رأيهم في السماء، أقديمة هي أم حادثة؟» فيروى أنه قال: «فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرره معه ابن طفيل» الخ... عبد الواحد المراكشي، المعجب، نشر دوزي، ص 193 ـ 174.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 87، (كما ورد في رواية الجوزجاني).

ولم يفهم شيئاً، إلى أن اشترى. . . المصادقة من. . . شرح الفارابي، ففتح الله عليه. . .[1].

يرى الغزالي أن ذلك الشراب ليس شيئاً آخر غير الخمر، محتجاً بجواب ابن سينا على من اعترض عليه بتحريم أمّ الخبائث «إنما نهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وأني أقصد به تشحيذ خاطري»[2]. وهناك ما يدعم هذا الرأي ليس فقط في كون ما يحكى أنه أصيب بالقولنج لإفراطه في الشراب والجماع .وإنما أيضاً لما ورد في كتاب يحيى أحمد الكاشي من كلام عن مشاركة الرئيس بدار الأمير في مجالس الشراب بآلاتها ومغنيها، الخ[3]. والمهم عندنا نحن هو أن نقرّ بعيداً عن كل تأثيم ديني، بدور الشراب المسكر وبإيجابياته الدفعية التشحيذية في ولوج مجال ذهني مغاير وفي فتح منغلقه وتيسير متعسره. والحال أن ابن رشد يعترف في غير ما موضع بعواصة كلام المعلم الأول حتى إنه في تلخيصه كتاب «السفسطة» وصف الكتاب بأنه «معتاصٌ جداً» و «أن الرجل (أرسطو) عويص العبارة»، مما جعل قضايا موروثة عنه، كقدم العالم والنفس والإلهيات عموماً، حين تعالج «كلامياً» وحتى مشائياً في البيئة الإسلامية فإن الغموض أو العواصة يكتنف كثيراً من مفاصلها وتعابيرها (فصل ص 43، التهافت، ج 2، ص 833).

---

(1) شاعت تلك القصة حتى وصلت محوّرة إلى علم الفيلسوف الألماني هيجل إذ أنه نسبها إلى الفارابي، انظر دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة للفرنسية، ط. فران، باريس 1987، ج 5، ص 1033.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ط، اليونسكو، بيروت 1959، ص 48.

(3) يروي الكاشي عن ابن سينا: «فكان يجتمع كل ليلة في داره (الأمير) طيلة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة، فإذا عرضنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيء مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمناً» (انظر نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، 1952، ص 14).

2 ـ عن التبعية الرشدية وعواقبها:

لم يبلغ إعجاب مشائي مسلم بأرسطو درجة من التبعية والتنزيه مثلما كان الشأن عند أبي الوليد ابن رشد، وهذا بعض بيانه.

نعلم أن أبا نصر الفارابي اقترف غلطة اعتبرها بعض اللاتينيين خطأً مقتطفاً من مشائيات أرسطو إلى أفلاطون وحاول على ضوئها التوفيق بين هذا الأخير وبين أرسطو في مؤلفه الموسوم بكتاب الجمع بين رأي الحكيمين. والفائدة من هذا التذكير هي في الإشارة إلى رحابة صدر الفارابي واجتهاده في ردّ الاعتبار إلى معلم آخر والاستفادة منه، هو أفلاطون. أما ابن سينا فقد كان مقراً بتبعية الفكر الفلسفي عند المسلمين للتركة الإغريقية مجسدة في نظام المعلم الأول، بل كان أيضاً يعبر عن ضيقه بها علىٰ أن يسجل من باب الاعتراف «وهو (أي المشائي المسلم) مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحق أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح وتنقيح إياه (. . .) فإذا جاهرنا بمخالفتهم ففي الغنى لم يكن الصبر عليه، أما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»[1]. وبناء على هذا الاعتراف المعبر الشفاف، يمكن القول بأن أصالة ابن سينا ليست في الشفاء ومختصره النجاة بقدر ما هي مبثوثة في مؤلفاته التي لم تنل رضى ابن رشد، وهي منطق المشرقيين، الذي هو جزء من كتاب مخطوط هو الحكمة المشرقية والإشارات والتنبيهات (وهو، حسب ما يعتقد، جزء آخر من نفس المخطوط). وأخيراً الرسائل الصوفية[2]. لكن، بالرغم من شعور ابن سينا الحادّ بعبء الأرسطية الثقيل وهيمنتها، وهو شعور اقترن عنده بسعي ولو محدود إلى تخفيفه بإنشاء فلسفة مشرقية، فإن ظلّ من حيث لا يدري يوجب مثلاً الإيمان بفكرة قال بها أرسطو في السياسة منذ حوالي أربعة عشر قرناً وهي أن هناك أناساً

(1) ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة 1910، ص 3، 7.

(2) انظر كارلو ألفونسو نَلينو، محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ترجمة ع. بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الكويت/ بيروت، 1980، ص 245 ـ 296.

هم بالطبع والضرورة بسبب (وكان هؤلاء كما نعلم يمثلون آنذاك ثلاثمائة ألف في أثينا ذات نصف مليون نسمة)[1].

أما عند ابن رشد فلا أثر لذلك الشعور السينوي، ولا ميل، ولو صار سبيل التجريب والمساءلة إلى أعمال الشك المنهجي وهو موقف فلسفي أصيل في أساسيات وأطروحات من النسق الأرسطي. وهذا ما منعه من استخبار مثالية أفلاطون على وجهها الصحيح وكذلك من تمثل معلمه سقراط. والنفاذ إلى جوهر المنهج السقراطي المسترشد بالذات وبالتأمل الاستنباطي في مجال البحث الفلسفي. كما أن التعلق الرشدي بأرسطو وبتصنيفه لأصناف القياس والفكر قد فوّت عليه فهم النزعات السفسطائية خارج ما يقرره المعلم الأول عنها في القياس السفسطائي أو المغالطي وحتى خارج صورتها السلبية المبالغ فيها لكل مجمل المحاورات الأفلاطونية أي أن ذلك فوّت عليه فهمها كنتاج من نتاجات الفترة الديمقراطية التي عرفتها أثينا بخلاف المدن اليونانية الأخرى من 449 إلى 429 ق. م. أي في عهد برقليس، حيث كان السعي إلى تعليم الناس أساليب الكلام البليغ الذي بدونه لا يستطيعون الدفاع عن حقوقهم المدنية ولا ممارستها، ومن بينها حرية الرأي والتجمّع والحركة. ومن عطاءات تلك النزعة التي لم تطرق أذن ابن رشد التأكيد على نسبية الحقائق والأفكار والماهيات والجواهر (وحتى ما تعلق منها بالشرائع والنواميس) خاضعة لتحولات الفكر العندي وبالتالي لصيرورته التاريخية.

وابن رشد الذي يقول بوجود الله في الجهة مناقضاً ظاهرياً نفيه الجسمية عن

(1) يكتب ابن سينا بالحرف: «وإن لا بد من ناس يخدمون الناس، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة. وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة، فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج. وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر أحوالها أن تنشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول...» (الشفاء، الإلهيات، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ج 2، ص 453). فأين نحن من «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» و «أن لا حكم إلاّ لله» الخ؟

الله والرؤية البصرية إليه، إنما يفعل ذلك وفاء لإثبات أرسطو للجهة في حق العلة الأولى أو المحرك الذي لا يتحرك، ولو أنه يبني ذلك على أدات يوردها معزولة عن غيرها ويتأولها كما يشاء (مناهج، ص 170، 191)... كما أن تبعيته لأرسطو «الذي كمل عنده الحق» بلغت إلى حد أنه لم يقم وزناً للمكتسبات العلمية اللاحقة على الأرسطية: ففي علم الفلك مثلاً، باسم طبيعيات أرسطو الكيفية «الروحانية» ينتقد السماء ذات التركيب الرياضي لبطليموس ويتحيز لأرسطو كلما ظهر خلاف بينه وبين طب جالينوس، صاحب الاكتشافات المهمة في علم التشريح... الخ... والحق أن ابن رشد يؤشر في هذا الباب لما ستصبح عليه النزعة السكولائية في أوروبا القروسطية كما وصفها مؤرخون متخصصون[1]، وهي التي حققت أوجها مع البيرت الكبير والقديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر.

3 ـ فلسفة كالزيزفون (الفصل والضميمة نموذجاً):

هناك شبه إجماع بين غالبية مؤرخي الفلسفة الإسلامية على أن الرشدية (نسبة إلى مقالات ابن رشد في الحكمة أو فلسفته الخاصة) توجد في مناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت، وكلها أعمال تعود على وجه التقريب إلى (575 هـ 1180/1179 م)، أي بضع سنوات بعد انتهائه من تلبية طلب السلطان أبي يعقوب يوسف في تلخيص وشرح كتب أرسطو. (وقصة هذا الطلب، كما رواها ابن عذاري المراكشي في المعجب مشهورة(ومع أن نشر موللر (M.J. Muller) لتلك الأعمال (باستثناء التهافت) يرجع فقط إلى 1895 بعد أن أُهملت زمناً طويلاً، فإن أي دراسات أخرى لها من زاوية تاريخ الأفكار الفلسفية لن تزيد إلاّ في ضبطها وموضعتها داخل وظيفة الفلسفة القروسطية الغالبة، وهي خدمة الدين والتوفيق بينه وبين الفلسفة اليونانية، والأرسطية على وجه التخصيص. أما إن قدمنا المعالجة الفلسفية الصرفة (وهي التي تربط فيها فلول الفلاسفة قراءة ومناظرة ونقداً)، فإن تلك الأعمال يجوز مراجعتها وإعادة تقليبها، ولو على سبيل التجربة، في مرآة

---

(1) انظر مثلاً جاك لوكوف J.F. Le Goff، حضارة الغرب الوسيط، ط. أرطو، باريس 1965، ص 428.

فلسفات سمينا بعضها أعلاه، أو بصفة أدق في ضوء مبادىء فلسفية إجرائية، كمبدأ الكوجيطو والشك الديكارتي، أو مبدأ «الأنا المفكر يلزم أن يصحب كل تصوراتي» عند كانط، أو مبدأ القصدية (كل وعي هو وعي بشيء ما)، كما في ظاهرتية هوسرل التي تذهب أبعد من الهيجلية فتلغي ثنائية الباطن والظاهر لكي ترصد الجوهر متجلياً عاملاً في الظاهرة الخ . . . ومثل هذه المبادىء لم تكن غائبة كلها من الفلسفة الإغريقية القديمة بل إن إرهاصاتها الأولى تنوي في مبدأ معروف (وهو سفسطائي) والإنسان مقياس كل شيء»، أو في مبدأ سقراط التوليدي العامل بحكمة «اعرف نفسك بنفسك».

في زاوية القراءة الفلسفية إذن، لنكتف بمحاولة وضع كتاب فصل المقال و «الضميمة» على مجهر الكشف والفحص، مختبرين مدى صحته ونفسه في مجال إنتاج القول الفكري وإدارته.

على عتبة النص الأولي يطلعنا المؤلف عبر عنوانه ـ البرنامج على موضوعه ومقاصده، وكذلك على وثوقه من قدرته وكفاءته في الإتيان بـ «فصل المقال» (أو المقال الفصل) وبـ «تقرير الاتصال» الخ . . . وما إن نتخطى تلك العتبة ونسبر غور النص حتى تتبدى لنا عبر نموه وتفمصلاته مظاهر وعلامات لا يمكن إدراكها فلسفياً إلا كاختلالات ومفارقات، وهذا بيانه:

3 ـ 1 أحادية التأويل والنطق عن الهوى:

إنطلاقاً من إيمان ابن رشد بثنائية الظاهر والباطن وانسحابها على الشريعة والدين، فإنه لا يقرّ بحق الفيلسوف المشائي في التأويل فحسب، وإنما أيضاً بأن تأويله هو الأحق، لأنه هو «الحاكم على الموجودات». والتأويل، كما يعرّفه بالحرف: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية» (كذا في النص، مع أن العكس هو الصحيح، ولا ندري كيف حصل هذا القلب؟!». أما وجوب طلبه فعند «مخالفة ظاهر الشرع للبرهان، وذلك حتى تحصل الموافقة» (ص 35). لماذا تحصيل هذه الموافقة والتأويل الحق عموماً هو حكر على من

بات صاحبنا يسمّيهم «أهل البرهان» الذين «لا تنجلي معاني الباطن إلاّ لهم» (ص 45)؟. وجوابه، هو أنهم «الراسخون في العلم»، كما يستقيه حسبما سنرى، من قراءته المعينة لآية قرآنية. ومن هذا المنطلق الاعتباطي تشرع آلته «البرهانية» في إقصاء الفقيه والمتكلم من دائرة التأويل الحق، إذ أن قياس الأول «قياس ظني» و «قياس الثاني» «قياس جدلي» (وسفسطائي حتى)، فكلاهما لا يفيد العلم ولا اليقين ولا يؤدي إلاّ إلى تمزيق المؤمنين فرقاً ومذاهب (!). وهذا التصنيف (الذي يتوهم ابن رشد له سنداً في القرآن، كما سنرى) لا يجيبنا عن سؤالين معرفيين يمكن اختصاراً صوغهما هكذا: عندما يقابل المنقول بالمعقول هل معنى أن في تشكّل الأول واشتغاله ينتفي المعقول وتعمل طاقة أخرى غير العقل؟ في مجال استنباط الأحكام وقياس الغائب على الشاهد وأمور الاجتهاد عموماً، لماذا يقرر ابن رشد دونية العقل الفقهي وضعفه، ويأتي بالتقرير نفسه عن العقل الجدلي أمام قضايا كلامية غيبية أو مجرّدة «عويصة»، وذلك مقارنة بتفوّق يصبغه بدءاً على «القياس البرهاني» المقتبس «مبنى» و «معنى» من المنطق الأرسطي؟ ولا نرى جواباً على هذين السؤالين وما قد يتفرع عنهما إلا في تعلق المشائي القرطبي بالمعلم الأول وتسخير آلته المنطقية خارج مناطها وموضعها كما يأتي ذكره.

أما الجدير بالإظهار حقاً وحتى بالاستغراب فهو طريقة ابن رشد في قراءة وتأويل بعض الآيات التي لا يأتي بها عرضاً في نصه أو لمجرد الاستئناس، بل يقيم عليها شوامله ويبني «براهنه»، فبدءاً، الآيات القرآنية الداعية إلى النظر والتفكّر والاعتبار، وهي، خلافاً لما يقوله، محصبية (ص 28)، يرى صاحبنا أنها سند شرعي لطلب «الحكمة»، أي الفلسفة «البرهانية». أما تأويله المعيب المتعسف للآية (3) من سورة آل عمران، الذي نبّه إليه دارسون من قبل فقد شابه الموقف المعروف عند ﴿لا تقربوا الصلاة﴾ أو ﴿ويل للمصلين﴾ وكان فعله بالآية مشاكلاً لفعل خصومه بما رواه عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»، فأخرجوا الكلام عن سياقه وسعوا بكاتبه إلى السلطان المنصور، إلى آخر القصة. أما وقف ابن رشد الاعتباطي فقد جعله يقرأ تلك الآية ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله

والراسخون في العلم﴾ بيد أن أغلب التفاسير المعروفة لا تعطف كلمة ﴿الراسخون﴾ على الله بل تثبتها فاعلاً لفعل ﴿يقولون﴾ كما في تتمة الآية و ﴿الراسخون في العلم يقولون آمنا به. . .﴾ الآية. وهذا ما يقتضيه النحو والسياق الكلامي، أي قانون لغة الغرب الذي يشرط ابن رشد التأويل به في مواقع أخرى (ص 35، 36). . . والغريب أن متأولنا بنى على هذه القراءة الخاطئة مزاوجة بين البرهان والإيمان، فعنّ له القول عن الراسخين في العلم» وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلاّ مع العلم والتأويل (ص 39)، والأغرب من هذا أن أبا الوليد كان واعياً بما يفعله من تحريف في حق تلك الآية بدليل قوله، من جهة: «لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ (ص 36)، ومن جهة أخرى، في المسائل العويصة المتشابهة: «إن الوقف يجب ههنا في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (ص 53)! وبنفس الأسلوب «المغالطي نراه أيضاً يذهب إلى أن في القرآن ثبت «الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس» (البرهان والخطابة والجدل)، وذلك في الآية (125) من سورة النحل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. فيقرن الحكمة بالبرهان ويجزىء السياق، بيد أن أغلب التفاسير مجمعة على أن الحكمة في الآية إنما هي الكتاب والسنة[1] الخ. . .

3 ـ 2 التأويل مطبقاً على مسائل:

إنها مسائل كلامية بالغة التجريد، تساوت وتنافت فيها الأدلة كلها، حتى التي ادعى أصحابها أنها برهانية يقينية، وهي المسائل الواردة في تهافت الفلاسفة حيث مال الغزالي إلى تخطئة أقوال هؤلاء فيها، ومن أهمها: علم القديم بالعالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد وأحوال المعاد. وهي مسائل تعنّى ابن رشد

(1) انظر مثلاً الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت (د. ت)، ج 2، ص 435؛ ابن كثير تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د. ت) ج 2، ص 951.

مشقة إحيائها من جديد والكلام فيها بعد انصرام زمن مديد على مطارحات المعتزلة والأشاعرة وحتى الغزالي فيها. وإن كانت معالجته لها موجودة في جميع مؤلفاته الخاصة، فحسبنا أن نشير إلى المسألة الأولى في ضميمة فصل المقال، التي تدلّ على القرائن أن أبا الوليد أرسلها إلى أبي يعقوب يوسف جواباً على سؤاله في الموضوع ذاته، ولم يذكره بالاسم، ربما لكي يستر اهتمام السلطان بالفلسفة على الفقهاء.

عن المسألة الأولى، علم القديم، يقدم ابن رشد لسائله جواباً يفهم من عباراته أنه برهاني وبالتالي يقيني شاف للغليل، فيكتب: «والذي ينحل به الشك عندنا هو أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود، وذلك أن وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا، وعلم القديم هو علة وسبب للموجود» (ص 61). ومحصل هذا الكلام أن اشتراك الله والإنسان في العلم إنما هو اشتراك لفظي مجازي وليس في الدلالة والمضمون، أي أن العلم الإنساني معلول بالأشياء الموجودة قبله، فهو إذن مضاف أو زائد، في حين أن العلم الإلهي هو علة تلك الأشياء وفاعلها، فهو إذن علم قديم لا يتزيد ولا يتغير، وبالتالي فإن تشبيه العلمين، كما لو أنهما من «المتقابلات» المتجانسة، تشبيه خاطىء مضلّ أدى إليه قياس الغائب (علم الله) على الشاهد (علم الإنسان)، وهو عند ابن رشد «قياس فاسد» (ص 61).

وتتفرع عن هذا مسألة ثانية هي: هل يعلم الله الجزئيات؟ وجواب أرسطو في نصه هو بالنفي، انسجاماً مع نظريته اللاذرية واللاأفلاطونية التي يصور بها الله محركاً ثابتاً لا يتحرك، لم يخلق الكون من عدم وإنما مادته الهيولى (المساوقة له في القدم والأزل) بالصورة والحركة. ثم تعالى عنه وعن معرفته كلياً وجزئياً... إلا أن ابن رشد يأبى إلاّ أن يلتقط تلك النظرية عبر شبكة إدراك لا تخلو من رغبة في التحايل والتكييف، فيدافع عن أرسطو وأتباعه ضد الغزالي بزعم أن هؤلاء إذا قالوا بأن الله لا يعلم بالجزئيات، فليس معناه أنه يجهلها، بل يعلمها ولكن لا كما نعلمها نحن بعلم حادث معلول، وإنما بعلم مسبّب قديم، يشملها ضمن علم الله

بالكليات. وهذا، كما يعلق في ختام الضميمة «هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به» (ص 62). . .

أما المسألة الثالثة: صفات المعاد وأحواله، وهي بدورها نظرياً شديدة العواصة، فلم يؤد استعمال البرهان بابن رشد فيها إلاّ إلى تحريم القول بنفي المعاد وتجويز تأويل صفاته، كالقول ـ وهو الأصوب عنده ـ بخلود العقل الفعال وليس الأنفس الفردية، لكن قولاً مثل هذا وأمثاله لا بد من الحرص على عدم إفشائه لغير أهل التأويل، وإلاّ فالإفشاء في مثل هذه الأمور دعوة إلى الكفر «والداعي إلى الكفر كافر» (ص 48).

3 ـ 3 منع التصريح ونزوع التكفير:

يتكرر تنصيص ابن رشد على منع بل تحريم التصريح بمسائل أهل البرهان حد الهوس، إذ يجزم قائلاً: «نحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس» (ص 38). ولا تتعلق هذه الأشياء بخلود العقل الفعال أو الأنفس الفردية، أو بالثواب والعقاب للجسم أو للروح، وما إلى ذلك من أحوال المعاد، بل إنها تشمل كل ثمرات التأويلات «البرهانية» لظاهر الشرع، وإن كان مذهب فيلسوفنا هذا يذكر من وجود حدود الستر والسرّ والتكتم والخفاء عند أوغل الحركات الباطنية في الإسلام، فهو بخلافها يسقط من حسابه مسألة بل واجب التعليم والتوجيه ويذهب إلى حدّ الحث على سرية تداول «كتب البراهين» ونهي غير «أهل البرهان» عن قراءتها، ولا يعني العامة وحدهم وإنما كذلك المتكلمين، إذ يقول: «وهذا التأويل (أي اليقيني البرهاني) ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور»، و«إلاّ أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر» (ص 52). والعجيب في الأمر أن ابن رشد يظهر وكأنه يقصر مفهوم الحكمة على فهمه هو له، إذ يعتبر أهل البرهان أنفسهم متفاوتي المراتب لأنهم قد يختلفون في التأويل، «وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان» (ص 46). ولا ريب أن من

يدخل تحت هذا الحكم هم المشاؤون كالفارابي الذي وفق بين الحكيمين أو ابن سينا الذي تضايق من هيمنة المعلم الأول ولم ير، كابن رشد، أنه «الذي كمل عنده الحق». والأعجب من ذلك قول صاحبنا بفكرة مبدعة مكفرة يحسن إيرادها بنصها: «وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهرة كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة» (ص 46). .ومن باب ما يمكن رصده كتعصب وتقريظ ذاتي عند فيلسوفنا، يلزم إظهار نزوعه الشديد المكشوف إلى سنّ موقف الميز والكيل بمكيالين بإزاء أهل الخطابة والجدل وأهله هو من «الحكماء» فهؤلاء لا يجوز تكفيرهم إذا اجتهدوا في مباحث الذات الإلهية، وكيفية وجود العالم عن الله، وكيفية المعاد، فأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل» (ص 43) أي ﴿الراسخون في العلم﴾ (بالمعنى الذي توهمه ابن رشد في القرآن، كما أشرنا)، وهم مأجورون بأجر حتى وإن أخطأوا. أما المصنفون عنده خارج دائرة البرهان فهم في المقام النظري الأول المعتزلة والأشاعرة الذين يحملهم، من دون أي تمحيص تاريخي، مسؤولية تمزيق الأمة إلى فرق متناحرة، ويذهب نظراً لتركيزه على الغزالي الأشعري، إلى القول إن «كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية»، وإنهم «ضلوا وأضلوا» سواء من قال منهم بالنظر كأول الواجبات أو قال بالإيمان (ص 55 ـ 546)، أو من زواج بين ذلك كله كالغزالي الذي لا يدخر ابن رشد جهداً في تأثيمه والطعن فيه لكونه، في نظره، عالج مسائل التأويل في كتب غير برهانية وصرّح بها وأفشاها للعامة والمتكلمين. وما دعوته في الأخير إلى اعتماد الكتاب العزيز إلا تعبير عن الظهور أمام العامة والسلطان بمظهر المدافع عن بيضة الدين وعقيدة التوحيد ضد «حضيض المقلدين» و«تشغيب المتكلمين»، الخ.

حتى نختتم

من الأسئلة المقلقة المحيرة التي يحق طرحها على هامش فصل المقال

و «الضميمة» وبالمماثلة على «مناهج الأدلة»، هي اختصاراً من هذا الصنف:

ـ ما وضع ودور هذه الحكمة الرشدية المحجوبة والممنوعة من الإفشاء والتصريح، وبالتالي من التعليم والتلقين؟ لو أن ابن رشد زاول مهنة التدريس، فهل كان في دروسه وأمام أسئلة طلبته سيبقى واقفاً على ظاهر الشرع كأي فقيه عادي لم يؤت الحكمة ولا النباهة، فلا يؤول ولا يصرح بثمرات اجتهاده البرهاني؟.

ـ كيف نقرّر، من دون تحكّم ولا اعتباط، أن تلك الحكمة هي الأفيد والأفضل والأقوى مضمونياً وحتى منطقياً، في حين أننا في آخر مطاف مقارنتها، بعد رفع الغطاء عنها، بأنماط خطابية أخرى (فقهية وكلامية وصوفية)، وحول مسائل «عويصة» غير تجريبية من صنف ما ذكرنا، لا نراها تتظاهر في أحسن الحالات إلاّ كالزيزفون الذي يزهر ولا يثمر؟.

ـ لماذا يؤدي التصريح بالتأويل «البرهاني ـ ولو لغير «أهله» إلى البدعة والكفر مع العلم أن «الحق، حسب تعريف رشدي شهير لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» (ص 35) و «أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة» (ص 58)؟.

أسئلة تتضمن بعض وجوهها وتوحي بها، وقد تكفي لكي تجعلنا نضع اليد على أهم مكامن اختلالات الخطاب الرشدي ومفارقاته، وإذا كان تاريخ الفكر المقارن، وإن بشروط، مطلوباً، فإن وضع ذلك الخطاب على محك فلسفات أشرنا إلى بعضها أعلاه لمن شأنه أن يظهره كخطاب كثير الترسبات الأرسطية المعوقة، قليل الاهتمام بعنصر الإبداع والتأصيل الفكري وبمدى تجانس منهاجه مع موضوعه، والحال أن ابن رشد في مجمل كتاباته الأصيلة ظلّ يتحرك إلى قضايا ومسائل لم تخف عليه عواصتها ولا يمكن للفكر أو «العقل الخالص» (بالمعنى الكانطي) الحكم بينها أو فيها إلاّ أن يدهن من قارورة فارغة، فيأتي بأحكام «ذاتية» على الشيء، لأنها، فرع من تصوره، كما في مبدأ منطقي معروف. وهنا نقف على

حجر الزاوية في التجاوزية (حتى لا نقول التهافتية) الرشدية، أي هذا التسييد المندفع المفرط للمنطق البرهاني، وذلك في فضاءات ومدارج حيث لا يمكن فعلياً أن تكون بينها إلاّ برقاً خلباً أو منهجاً لا أكل له. هذا مع العلم أن واضعه أرسطو وكبار المشائين اليونان والعرب لم يصرفوه في الأغلب خارج مواضعه الطبيعية المرسومة، أي علم الفلك والهندسة والطب والرياضيات عموماً، وهي ما يسميها ابن رشد نفسه «علوم التعاليم».

وحتى المستفيد الأكبر من شروح ابن رشد لأرسطو المنقولة إلى اللاتينية، القديس توما الأكويني (1274 ـ 1227 م)، والذي لم يعرف كتاباته الأصيلة، فإنه لم يستوعب الأرسطية ويعول عليها إلا كرافد عقلي أو فلسفة لا شرعية لها ولا غاية إلا في خدمة الإيمان الإنجيلي، وذلك من دون أي تنازل أو تلكؤ في مجال أساسيات هذا الإيمان حول خلق الله الكون من عدم ووحدة الروح والجسد وخلود الأنفس الفردية، الخ. . . كما أنه، خلافاً لما فعله ابن رشد بأرسطيته ضد المعتزلة والأشاعرة والغزالي، لم يشهّر بأباء الكنيسة قبله ولم يبدّعهم،بل سعى على العكس، في مجال الأخلاق مثلاً، إلى إقامة الحكمة على قيمة التعقل (أي (Phronesis كما في الأخلاق إلى نيكوماخوس) أو (Prudentia) بالمعنى الأوغسطيني، ومن هنا كان اجتهاده في التوفيق بين أرسطو والقديس المغاربي أوريليوس أغسطينوس (354 ـ 430 م) صاحب مدينة الله. ولعل مسلك توما الأكويني هذا هو ما جعله، خلافاً لابن رشد بين قومه، يخلف مدرسة حملت اسمه ومذهباً صار منه بداية القرن السادس عشر مذهب الكنيسة الرسمي وركناً أساسياً بمعية الأرسطية «الممسّحة» في الفلسفة السكولائية.

ولكن، حتى خارج كل مرجعية أوروبية أو مسيحية، يمكن استقاء بعض عناصر القراءة الفلسفية النقدية لكتابات ابن رشد الأصيلة من مرجعية قريبة منه مكانياً وزمانياً وحتى ذهنياً إلى حد ما. ونقصد بها الخلدونية التي كان صاحبها شديد الشعور بمأزق المشائية الإسلامية (المضموني والمنهجي) ونزّاعاً إلى إقامة علم بديل عنها أسماه علم العمران. وهذا ما نريد في ختام بحثنا بيانه.

ابن رشد والآراء التي يشترك فيها كل نظر فلسفي
أو ما لا يجوز جهله

د/ تشارلس بتّرورث
جامعة ماريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية

نشر محسن مهدي منذ ما يقرب من ثلاثة عقود أفكاره اللطيفة والمتعلّقة بكتب ثلاثة قدّمها جوزيف ميلّر Joseph Müller بعنوان فلسفة ابن رشد ولاهوته Philosophie and Theologie von Averroes، وبذلك يعود إليه الفضل في علمنا الآن أنّ فصل المقال هو قلب هذه المجموعة، بينما يستحقّ الكتاب الصغير المعروف بالضميمة وحتى بالمسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في فصل المقال أن يعتبر الرسالة الممهّدة لكلّ من فصل المقال ولاحقه الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة(1). وقد كُتب الكثير عن فصل المقال منذ أن نشره ميلّر لأوّل مرّة منذ ما يقرب من قرن ونصف. وفضلاً عن ذلك تُرجم مرّتين إلى الألمانية وإلى الإنجليزية وثلاث مرات أو أربع مرات إلى الفرنسية، وكذلك مرّة إلى الإيطالية، وإلى الإسبانية وإلى التركية. وحتّى إن ترجم هذا الأثر إلى العبرية في العصور الوسطى، فيبدو أنّه لم يترجم قطّ إلى اللاتينية. وستجعل ترجمتي القادمة لهذا النص عدد الترجمات الإنجليزية يلحق بعدد الترجمات الفرنسية(2).

---

(1) 1 ـ انظر:

Muhsin S. Mahdi, « Averroës on Divine Law and Human Wisdom», in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey (New York: Basic Books, 1964), pp. 114 - 131.

وقد صدرت نشرة ميلّر Müller في:

Monumenta Saecularia, *Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Classe, vol. 3 (Munich: 1859).

(2) في خصوص الترجمات الألمانية انظر:

Marcus Joseph Müller, *Philosophie and Theologie von Averroes* (Munich: 1875) and Max Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben and Wissen in Islam* (Bonn, 1913).

وقد نشر ليون غوتيي Léon Gauthie ثلاث صيغ من ترجمته، الأولى والثانية تختلفان كثيراً: انظر:

=«Accord de la religion et de la philosophie, traduit et annoté», in *Recueil de mémoires et*

de textes, publiés en l'honneur du XIVème Congrès de Orientalistes (Algiers: 1905); =
Averroès, *Traité décisif (Façl al-Maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamîma)* (Alger: Editions Carbonel, 1942).

ثمّ أصدر كاربونال Carbonel سنة 1948 بالجزائر نشرة أخرى لنصّ 1942 مع تحويرات وتصحيحات قليلة. ونشر مارك جوفروا Marc Geoffroy في زمن أقرب من ذلك ترجمة فرنسية أخرى؛ انظر:

Le Livre du Discours Décisif, Introduction par Alain De Libera, Traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy (Paris: GF-Flammarion, 1996).

وبالإضافة إلى كتاب:

M. Jamil ur-Rehman's *The Philosophy and Theology of Averroes* (Baroda: 1921).

توجد الترجمة الإنجليزية الشهيرة:

George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Kitâb Faṣl al-Maqâl, with its Appendix (Ḍamîma) and an Extract from Kitâb al-Kashf an Manâhij al-Adilla* (London: Luzac, 1976).

وقد ترجم ماسّيمو كمبانيني Massimo Campanini هذا الكتاب إلى الإيطالية بعنوان:

Averroès, *Il trattato decisivo, sull'accordo della religione con la filosofia, introduzione, traduzione e note di testo arabo a fronte* (Milan: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994).

وقد ترجمه إلى الإسبانية مانوال ألونسو Manuel Alonso بعنوان: *Teologia de Averroes* (Madrid-Granada: 1947).

انظر التقرير عن الترجمة العبرية:

Norman Golb, «The Hebrew Translation of Averroes' Fasl Al-Maqâl», in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 25 (1956), pp. 91 - 113 and 26 (1957), pp. 41 - 64.

ويشير حوراني في Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy إلى أنّه لم يعثر على ما يدلّ على أنّ فصل المقال ترجم مرّة إلى اللاتينية ويلاحظ كذلك أنّه لم يكن رينان Renan ولا مونك Munk على دراية بهذا الكتاب عندما كتبا دراساتهما عن ابن رشد (ص 41 والهامش 8).

أمّا ترجمتي لفصل المقال وكذلك للضميمة أو المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد فستصدر قريباً في Islamic Text Series by Brigham Young University Press وعنوانها:

ويوجد إلى الآن اختلافات في الآراء بين شتّى المترجمين والدارسين لفصل المقال. وعلى الرغم من اتفاق الجميع أو يكاد على أنّ هذا الأثر يبدأ بمقدّمة وجيزة، تختلف الآراء فيما بعد ذلك. فيقسّم ألونسو Alonso وحوراني Hourani بقية الكتاب إلى ثلاثة أقسام أو فصول، بينما يرى كلّ الآخرين أنّ فيها قسمين[1]. والأمر الذي يتعارض وما ندرك من فحوى النصّ، أو هكذا يبدو لي، هو أنّ ألونسو وحوراني يبدآن القسم أو الفصل الثاني من تقسيمهما في منتصف عرض ابن رشد للتآلف بين البرهان والشريعة في نصرة العقائد الأساسية للأمّة الإسلامية بما هي كذلك[2]. وحسب ما أرى فالتقسيم الذي يتفّق أكثر مع بنية العرض يُدرج

= Averroes, *The Book of the Decisive Treatise, Determining the Connection between the Law and Wisdom.*

وقد اعتمدت في الترجمة على مراجعة محسن مهدي لنشرة حوراني للنص العربي.

Ibn Rushd (Averroes), *Kitâb Faṣl al-Maqâl* (Leiden: E.J. Brill, 1959).

(1) قدّم آلان دي ليبيرا في مقدّمته لترجمة جوفروا، الكتاب على أنّه يتألّف من ثلاثة أقسام بدون مقدّمة. وتطابق هذه الأقسام الثلاثة الأقسام التي قسّم حوراني إليها النص.

(2) إلاّ أنّه حتّى في هذه النقطة يوجد فرق صغير بينهما يتعلّق بجملة أو جملتين. يبدأ حوراني ما يعتقد أنّه الفصل الثاني من النصّ في ص 7، السطران 8 ـ 9 من نشرة ميلّر سنة 1859، (Philosophie and Theologie von Averroes)، بينما يبدأ ألونسو ما يسمّيه القسم الثاني من النص من الجملة التي تَلِي ذلك مباشرة، أي ص 7، السطران 9 ـ 10 من هذه النشرة، انظر Hourani, Harmony، ص 50، و Alonso, Teologia، ص 162. أمّا بشأن ترجمتي الإنجليزية القادمة لفصل المقال، فتوافق جملة البداية عند حوراني المقطع 12: «وإذا كانت هذه الشريعة حقّاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا ـ معشر المسلمين ـ نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنّ الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له». ومن ناحية أخرى تطابق البداية في نشرة ألونسو المقطع 13 منه: «وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرِّف به»... وهل ينبغي دوماً أن نعتبر الشريعة شريعة إلهية ففيه نظر، إذ وردت في هذا النص مقيّدة بصفة «إلهية»؛ انظر أسفله المقطع المذكور في الهامش 9 ـ وأيضاً قد تتطابق صفة «إلهية» وصفة «إسلامية» على حدّ سواء. ومع ذلك فهي يقيناً غير القانون الوضعي conventional ويجب أن تختلف عن =

هذين القسمين الأولين تحت قسم متّسع يركز على وجهة النظر التي يجب توخيها وفق مقتضيات الفحص الذي يستند إلى الشرع. وزيادة على استخلاص ابن رشد نتائج من الشرع تبيّن الحاجة إلى دراسة الفلسفة والمنطق، يدافع هنا على تعاليم الفلاسفة من هجمات الغزالي وغيره من المتكلّمين الجدليّين الغالطة. وينتهي هذا القسم من الكتاب بحوصلة واضحة وصريحة تبيِّن فحوى العرض السابق وتُتوّج باعتذار ابن رشد عن خروجه عن تحفّظه من فحص مثل هذه المسائل في كتاب قُصدت به العامّة، أي أنّه كتاب من الكتب الجمهورية.

ومع أنّ ما ورد في هذا القسم الأوّل من الكتاب قابل لأن يقسّم أكثر من ذلك، أي إلى قسمين تكميليّين يندرجان تحته، فإنّ هذا التمييز لا يحتاج إلى أن نقف عنده هنا[1]. والأمر الأهمّ هو القسم الثاني من الكتاب وفيه يفحص ابن رشد عن مقاصد الشريعة والشـارع، وأيضاً عن الطرق الذي اتّبعتها الشريعة في مخاطبتها

= القانون الطبيعي natural أو الفقهي canonical، وكلاهما يمكن التعبير عنه تماماً بالعربية. وأضع حرفاً كبيرا Law في بدايتها عند ترجمتي لها أو الإحالة إليها للإشارة إلى معناها الخاص. ومع ذلك فيجب أن نفهم الشريعة على أنّها law، وليس من المناسب ترجمتها بـ «religion» أو «theology».

(1) إلاّ أنّني أرى أن النصّ ينبغي أن يقسم كالتالي:
أ ـ مقدمة (الفقرة 1، 1:1 ـ 9).
ب ـ القسم الأوّل (الفقرات 2 ـ 37)، 10:1 ـ 18 : 19).
1 ـ الفلسفة والمنطق واجبان (الفقرات 2 ـ 10، 1: 10 ـ 6 : 14).
2 ـ اتفاق البرهان والشريعة (الفقرات 11 ـ 36، 14:6 ـ 18: 14).
خلاصة (الفقرة 37، 14:18 ـ 19).
جـ ـ القسم الثاني (الفقرات 38 ـ 60، 18: 19 ـ 26: 14).
1 ـ مقصد الشريعة وطرقها (الفقرات 38 ـ 51، 19:18 ـ 18:23).
2 ـ في فِرَقِ الإسلام (الفقرات 52 ـ 58، 23: 19 ـ 19:25).
3 ـ خاتمة (الفقرات 59 ـ 60، 25: 20 ـ 26: 14).
وهنا وفي الإحالات الموالية تشير أرقام الأقسام إلى الأرقام في ترجمتي القادمة للنصّ بالإنجليزية، بينما تشير أرقام الصفحات والأسطر إلى نشرة ميلّر.

الناس كافّة. ويتواصل ذلك بتبيين ابن رشد أنّ جهل هذه الطرق هو السبب فيما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء وما ظهر فيها من فِرَق، وبمحاولته بيان السبيل إلى تجنّب ذلك. ويختتم ابن رشد الكتاب بوعده أن يواصل الفحص عن هذه المسائل بالتفصيل وبإقرار سريع بأنّ جزءاً من الأذى الذي لحق الشريعة كان من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، ويعبّر بصراحة في النهاية عن اعترافه لأميره مقراً بذلك أهميّة الحياة المدنية بالنسبة إلى النوع البشري.

عنوان الكتاب

عنوان الكتاب كاملاً على الحالة التي بلغنا فيها هو: كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال. وحتّى إن استحقّ كلّ لفظ من ألفاظ العنوان عناية فائقة ـ بداية من الخلاف فيما إذا كان كتاباً حقيقة أم مجرّد قول مثلما يحيل ابن رشد نفسه عليه في نهاية الكتاب اللاحق أو الجزء الثالث من هذه الثلاثية، أي الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة[1]. ونكتفي هنا بالتركيز على ثلاثة ألفاظ: «فصل» و «تقرير» و «اتّصال». إن فحصاً أكثر عمقاً لهذه الألفاظ الثلاثة أساسي في عرض المبحث الذي هو موضوع الكتاب وعنوانه.

ترجم الدارسون «فصل» بلفظة decisive، فتمسّكوا بالدلالة الثانية من وزن الأوّل للفعل: فَصَلَ، يفصِل: أي حكم حكماً حاسماً بمعنى وضع حدّاً لأمر ما

(1) يصرّح ابن رشد منذ السطور الأولى قائلاً: «وبعد حمد الله الذي اختصّ من يشاء بحكمته، ووفّقهم لفهم شريعته واتباع سنّته، وأطلع على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيّه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملّته، وتخويف المبطلين من أمّته، وانكشف لهم أنّ من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به. وصلواته التامّة على أمين وحيه وخاتم رسله، وعلى آله وأسرته. فإنّه لمّا كنّا قد بينّا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها». انظر ميلّر، 5:27 ـ 11. ومثلما أشرنا إليه أعلاه فإنّ اللفظ المترجم بـ «Law» هو «الشريعة». واللفظ المترجم بـ «Legislating» هو «الشرع». ولاحظ فيما يلي فيما يتعلّق بالاتّصال (connection) أنّ اللفظ المترجم هنا بـ «congruence» هو «مطابقة».

ـ كالمناظرة أو النقاش أو حتّى الخلاف الفقهيّ. والدلالة الأولى للوزن الأول من هذا الفعل، وهي: يفرّق، لا تبدو مهمّة بالنسبة إلى الفحوى العامّ للكتاب. وفعلاً يذكّرنا المعنى الثاني بما يرتبط به من دلالات فقهية بما تبيّنه أحد نسّاخ المخطوط تبيّناً واضحاً. أكيد أنّه الناسخ، لا ابن رشد، الذي افتتح الكتاب بهذه القولة: «قال الفقيه الإمام القاضي العلاّمة الأوحد . . . بن رشد». ويعمل ابن رشد هنا عمل القاضي أو حتّى القاضي الفيلسوف، فشرع في إيجاد حكم يضع حدّاً لمقال دام طويلاً وأكثر ممّا ينبغي يتعلّق بالفلسفة وبمقاصد الفلاسفة وبمقصد الشرع. يقول ابن رشد إنّ مقصد الفلاسفة «في كتبهم . . . هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه»، وهذه أوّل مرّة يستعمل فيها هذا اللفظ. وبالتالي كلّ من امتاز بصفات أساسية وعادات مكتسبة ـ أي بصفة أدق ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية ـ فلا ينبغي أن يُنهى عن النظر في كتب الفلاسفة، لأنّها تؤدي إلى ما حثّنا الشرع عليه، أي معرفة الله حقّ المعرفة. إنّ النفع الذي يلحق من هذه الكتب يلحق بالذات، بينما الضرر الذي لحق ممّن غوى وزلّ فيها إنّما هو شيء لحقها بالعرض(1). وكون ابن رشد حازماً في الحاجة إلى السماح بالنظر الفلسفي وكونه يلحّ على الكيفية التي يتطابق مقصده ومقصد الشريعة، فإنّه يمكننا أن نرى بحقّ في ذلك عملاً قُصد به الحسمُ في جدال سابق أو إنهاؤه، أي أنّه عمل يُصدر حكماً فصلاً في هذا الجدال.

ويعود ابن رشد بالحديث في القسم الأوّل من هذا العمل إلى موضوع التقرير مشيراً مرّة تلو أخرى إلى أنّ نقطة خاصّة قد تقرّرت، وأُثبتت وأصبحت بالتالي جديرة بالقبول دون جدال(2). ويكرّر الأمر نفسه وذلك بتلخيص الدليل الذي قدّمه

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 10، 12:5 ـ 14:6. لاحظ العلل أو الأسباب الخمسة التي يعدّها ابن رشد والتي تؤدي بالمرء إلى أن يغوى في النظر ويزلّ، وهي: «نقص فطرته، أو سوء ترتيب نظره فيه، أو غلبة شهواته عليه، أو أنّه لم يجد معلّماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها». فهذه العلل أو الأسباب تدلّ إذن على أنّ الخطأ لا يأتي من النظر نفسه، وأكيد أنّه لا يأتي من كتب الفلاسفة، وإنّها من الأمور التي لا تمتّ بصلة إلى هذه الكتب بذاتها.

(2) انظر فصل المقال، الفقرات 3 (9:2 ـ 12)، 5 (13:3 ـ 19)، 11 (15:6 ـ 16)، 29=

وإثباته أمراً لم يعد يقبل النزاع. وتأتي أعلى نقطة في هذه التقريرات المختلفة مباشرة بعد الدليل على الاتّفاق بين مقصد الفلاسفة ومقصد الشريعة وتجعل الأمّة الإسلامية كافّة غايتها أن تحصّل معرفة الله، وذلك بتبيين ابن رشد الطرقَ المختلفة بحسب طباع الناس في التصديق بمقصد الشرع:

وإذا تقرّر هذا كلّه، وكنّا نعتقد معشر المسلمين أنّ شريعتنا هذه الإلهية حقّ، وأنّها الّتي نبّهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عزّ وجلّ وبمخلوقاته؛ فإنّ ذلك متقرّر عند كلّ مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق[1].

وفي هذا المعنى فالتقرير الذي يشير العنوان إليه هو تلخيص، أو حتى صياغة جديدة، للأدلّة التي قدّمت منذ بداية الكتاب ـ وهي أدلّة تتطلب توسّعاً وتفصيلاً كما تتطلّب دفاعاً ـ ويهتمّ ابن رشد بعرضها عرضاً أتمّ. وتوحي أيضاً فكرة تقرير شيء أو لا شيء كان قد تقرّر بصورة الإجراء القضائي، وتقوّي بالتالي الجانب الفقهي وحتّى الشرعي في هذا الكتاب. وفي الوقت نفسه، عندما يلاحظ ابن رشد أنّ أمراً ما قد تقرّر أو ينطلق فيه من مقدّمة وهي أن نتيجة أخرى تنتج من القول الذي كان قد تقرّر، يشير إلى أهمّية المنطق وقوانينه في النظر الذي يتأسّس على الشريعة والذي يُجرى هنا.

إنّ الشغل الذي اتخذه ابن رشد لنفسه في هذا الكتاب هو أن يبيّن لماذا يجب أن يكون الاتّصال بين الحكمة والفلسفة والشرع هو معرفةُ الله. وهذه المعرفة يحصّلها من يستعمل ألطف ضروب القياس العقلي، أي البرهان. ومن يستعمل هذا الضرب من الأقيسة هو الفيلسوف. والأمر الذي يؤدي بابن رشد إلى مثل هذه النتيجة هو الفحص عن الطريق الذي أمرت به الشريعة في النظر في الفلسفة واعتبار أفضل طريقة تُتوخى في السعي الفلسفي إلى الحكمة:

= (1:16 ـ 4)، وتبدأ كلّ واحدة منها تغيير لعبارة «وإذا تقرّر» وكذلك بصيغة أقلّ مباشرة الفقرات 8 (8:4 ـ 5: 7)، و 15 (15:8 ـ 17:9)، و 16 (18:9 ـ 16:10).

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 11، 15:6 ـ 18.

وإذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدّم أوّلاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي والقياس المغالطي. وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منه ليس بقياس. وذلك لا يمكن أيضاً إلاّ ويتقدّم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركّبت، أعني المقدّمات وأنواعها؛ فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزّل من النظر منزلة الآلات من العمل[1].

ناهيك أن هذا الفحص يتلاءم وعادات الأمّة وسننها التي تسعى إلى اتّباع الإرشاد الإلهي الذي يأمر به. والأكثر من ذلك هو أنّ ذلك مماثل تماماً لما يفعله الفقهاء أنفسهم، على الأقلّ عندما يهتمّون بالكيفية التي ينجزون بها صناعتهم:

فإنّه كما أنّ الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقّه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك، لأنّه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي.

ثمّ إنّ هذه العلاقة نفسها تستقيم وتتفرّع عن اعتبار العوامل المعينة على التدبير أو الحكومة الجيّدة واعتبار غاياتها أيضاً. وتبيّن كلّ من الحكمة والشريعة بصياغتين مختلفتين كيف ينبغي أن يدبّر أمر العامّة كي يعيشوا حياة أكثر اكتمالاً وحتى أكثر سعادة، سواء كانت الفلسفة مجرّد الحكمة أو بالأحرى حبّها والسعي إليها. والفلاسفة

(1) انظر بالنسبة إلى هذا الاستشهاد والاستشهاد الموالي فصل المقال، الفقرة 4. الإحالة في الاستشهاد الثاني على القرآن 2:59.

وحدهم هم الذين يفهمون المعنى الذي يكون به حامل الشريعة طبيباً قادراً على شفاء النفوس، لا أصحاب الشرع بالمعنى العادي ولا من استأثروا بهذا الحكم يفهمون ذلك. فالفلاسفة يفهمون ـ أحياناً أو على ما يبدو أحسن ممّا يفهم الفقهاء ـ كيف قصد الشارع إلى ردّ الصحّة إلى الناس ودفع المرض الذي يمكن أن يلحق بهم أو بنظام الحكم[1].

وقبل أن نعود إلى المسألة الأمّ والتي تتعلّق بالآراء المشتركة لكلّ نظر فلسفي فقد لا يكون من غير المناسب أن نفحص مؤقتاً عن العلاقة الموجودة بين الحكمة والفلسفة. أوّلاً، وبالرغم من كونهما تشتركان في أمور كثيرة، وتكادان تظهران وكأنّهما متّحدتان، فهما متميّزتان في حقيقة الأمر. تظهران وكأنّ الواحدة هي عين الأخرى لأنّ الحكمة هي ما تقصد إليه الفلسفة عند اكتماله. وبالتالي فالحكمة هي ذروة النظر الفلسفي. ولكن بالذات وبما هي غاية النظر الفلسفي أو تمامه فلا يمكن أن تكون الحكمة هي الفلسفة عينها. وفي الواقع تزدهر الفلسفة وحتى تقوم أو تنهار على أساس الفكرة التالية: وهي أنّ الحكمة لم يبلغ بها الكمال بعد. فإذا ما اكتملت وإذا ما حصلت في صدر المرء على حالها يدرك البحث والجهد الفلسفي نهايتهما. وعلاوة على ذلك فهذا السعي بالذات إلى الحكمة هو الذي يصلح لصيانة القليل الذي يُعرف من الذين يدّعون امتلاك المعرفة، ولكنّهم إمّا مخدوعون وإمّا مخادعون.

وأيضاً تماثل الفلسفةُ الحكمة في كون الذين يرتضون الفلسفة هم حكماء، على الأقلّ في معظمهم. ومع ذلك، وحتّى في هذه الحالة، ينبغي التمييز بينهما. يكون الفلاسفة حكماء طالما هم يدركون ما يجهلون أو يعون به. وأيضاً يبعد أن يكون الوعيُ بالجهل المعرفةَ التي ينبغي حمدُها. وبهذا المعنى فالحكمة ـ أو الفهم الكامل للموجودات التي تحيط بنا واحتمالا فهم المبدإ الذي يمسك العالم بأسره معاً ـ تتجاوز بكثير الشغل الشاق في السعي لاستكمال هذا الفهم. وهي تفعل ذلك، أي طالما تُصان من الذين ينتسبون إليها كذباً. ولو شئنا أن نقول أكثر من هذا لابتعدنا عن موضوعنا المباشر.

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 48، 22: 8 ـ 18.

ما لا يمكن لأحد أن يجهله

عند حديثي عن الآراء التي يشترك فيها كلّ نظر فلسفي أو ما لا ينبغي لأحد أن يجهله، كانت في ذهني المسائل التي تبيّنها ابن رشد عند حديثه عن نوع الخطإ الذي لا يُعذر صاحبه. وقال بلهجة صريحة وإن كانت لا تخلو من تلميح إنّ الخطأ الذي ليس يعذر هو «الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها»[1]. ههنا أمور تُصاغ بطرق مختلفة، هي التي ينبغي لنا أن نعي بها أو أن نعرفها لأنّ كلّ ما يفضي إلى الوعي بأمر ما أو إلى معرفته يدلّ على هذه الأمور. فما عسى أن تكون هذه الأمور؟ يقدّم ابن رشد ثلاثة، ولكن هذه ـ حسب ما يرتضيه ـ لا تقدّم إلاّ بضرب أمثلة: «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوّات، وبالسعادة الأخرويّة والشقاء الأخروي». وهذه هي بالتحديد المسائل التي ثار حولها الجدال والمناظرة على الأقلّ منذ مجيء النبوّة.

وما كان الغزالي لِينسب هذه الآراء وهذا الوعي إلى الفلاسفة البتّة، ويقدّم ابن رشد هذا الادّعاء المذهل في إطار سياق أعمّ عند سعيه إلى إثبات أن النتائج التي تدرك بالقياس البرهاني موافِقة للشريعة (الفقرتان 11 ـ 36، 14:6 ـ 18: 14). وهذا ينطلق من تقرير وضعه ابن رشد مفاده أنّ شريعة الإسلام الإلهية حقّ وتدعو إلى معرفة الله. ويواصل حديثه ليبيّن أنّ الشريعة الإلٰهية تدعو إلى ذلك طالما يملك كلّ شخص طريقاً إلى إقرار ذلك بحسب جبلّته، أي وفق قدرته العقلية. وأحد الأدلّة أو العلامات على صحّة هذه الدعوة هو السنّة في كون نبيّ الإسلام بعث «إلىٰ الأحمر والأسود»، أو بعبارة أخرى إلى البشر كافّة. والدليل الآخر هو دعوة القرآن إلى استعمال أشكال مختلفة من الخطاب لدعوة الناس إلى طريق الربّ بمستويات مختلفة في الفهم (قرآن 125:16). وفي الواقع فإنّ الغاية من هذا الاحتياط هي أن يضمن التصديق بحيث يعمّ الكلّ، إلاّ الذين يجحدون عناداً وبصفة غير معقولة، أو الذين لم تتقرّر عندهم طرق الدعاء إلى الله لإغفالهم ذلك من نفسهم

---

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 26، 18:14 ـ 19: «التي تُفضي جميع أصناف طرق الأدلّة إلى معرفتها».

(الفقرة 11، 14:6 ـ 6:7). لاحظ أنّ في كلتا الحالتين يلحق الذنب الجاحد وحده. فإمّا أنّ ابن رشد فاته التفكير في الذين هم عاجزون بالطبع ذهنياً وإمّا أنّه قصد التلميح إلى أنّه تشملهم إحدى طرق التصديق الثلاثة المذكورة في الآية القرآنية.

لكن ما يهمّ ابن رشد (ويهمّنا نحن) في المقام الأوّل ليس العاجز ذهنياً بل الذي وُهب ذهناً فائقاً، ألا وهو الفيلسوف. ولذلك يؤكّد أنّ النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع على أساس أنّ الحق لا يضادّ الحق (انظر الفقرة 12، 7:7 ـ 9) ويؤكّد بالتالي على الحاجة إلى التأويل عندما يخالف ظاهر الشرع ما أدّى إليه البرهان (الفقرة 13، 10:7 ـ 18). وقد صيغت القضايا بعناية وبعبارات قد تروق للفقيه، ويبادر ابن رشد بالإشارة إلى أنّ الفقهاء أنفسهم كثيراً ما يباشرون التأويل. وهذه النقطة تستقيم لابن رشد:

ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرع وتُصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد[1].

وتبرز الحاجة إلى التأويل أكثر عندما نفكّر في «ألفاظ الشرع» التي لا ينبغي أن تُؤخذ على معناها الظاهر البتّة، الألفاظ التي تقبل معنى باطناً. وهذا أيضاً يتطابق والمبادىء التي بيّنها ابن رشد إلى هذا الحدّ:

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 14، 20:7 ـ 8: 7.

الإشارة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ . . . ﴾ إلى قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[1].

وبالرغم من أنّ ابن رشد بلغ هذا الجزء من استدلاله بالاعتماد على ما اتفق عليه المسلمون في كلّ زمان، أي على إجماع وجد لديهم، فهو جدّ واع بالاعتراضات التي يمكن أن توجّه على الأدلّة التي تقوم على تلك الأصول. ولذلك يذكّر القارىء بسرعة بالحدود التي يجب أن توضع للإجماع فيما يتعلّق بالأمور النظرية. والسبب الوحيد الذي جعله يثير قضية الإجماع هو أنْ تَظهَر، بالرغم من أنّ الغزالي اتّهم الفارابي وابن سينا بالكفر وذلك لخرقهما الإجماع في قدم العالم وعلم الله بالجزئيات والبعث والحياة الآخرة. وقد دُحضت هذه التهمة بسهولة، إذ قدر ابن رشد أن يقول إنّ الغزالي جمع بين أمرين: التضارب في اتّهاماته (الفقرة 16، 9: 18 ـ 6:10) وكونه لم يعر الاهتمام الكافي إلى الحريّة التي مُنحت «الرّاسخين في العلم» في الآية القرآنية التي ذكرت منذ حين. وهنا يبدو استدلال ابن رشد متيناً:

إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزيّة تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنّهم المؤمنون به، وهذا إنّما يُحمل على الإيمان الذي يكون من قِبل البرهان، وهذا لا يكون إلاّ مع العلم بالتأويل. فإنّ غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان. وإن كان بالبرهان فلا يكون إلاّ مع علم التأويل.

---

(1) الإحالة إلى القرآن 7:3، وتقول الآية كلّها: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخرُ متشابهات فأمّا الّذين في قلوبهم زيْغٌ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا اللهُ والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذّكّر إلاّ أولو الألباب﴾. والفرق بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات هو أنّ الأولى لا تقبل التأويل، بينما التالية غامضة أو مفتوحة وتقبل التأويل. والسؤال هو: التأويل إلى أيّة غاية؟ وكان من العادة والسنّة أن يطرح سؤال أين تقف العبارة التي تبيّن من «يعلم تأويله». فرأى البعض أنّها تقف عند «الله»، بحيث تقول بقية الآية: ﴿والرّاسخون في العلم﴾ يقولون: ﴿آمنّا به. . .﴾». ويرى آخرون مثل ابن رشد أنّها تقرأ كما قدّمت هنا.

لأنّ الله تعالى قد أخبر أنّ لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلاّ على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرّر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بها إجماع مستفيض. وهذا بيّن بنفسه عند من أنصف[1].

ويجد ابن رشد خلال تبرئة الفارابي وابن سينا عن هذه التّهم بعض العسر في اعتبارهما من المشائين أو من أتباع أرسطو. ويبدو أنّه لجأ إلى ذلك حتّى يميّزهما عن علماء الكلام الجدليّين في مسألة قِدم العالم، أي مسألة ما إذا كان الزمان الماضي متناهياً أم لا. فلا يرى أرسطو وأتباعه أنّ الزمان الماضي غير متناه كالحال في المستقبل، بينما يعتقد أفلاطون وشيعته ـ وحتّى المتكلّمون الجدليّون ـ أنّه متناه. وأمكن لابن رشد أن يشير هنا إلى آية قرآنية يؤيدّ بها الموقف الأرسطي[2].

ثمّ إنّ مسألة الزمان الماضي والزمان الحاضر مسألة عويصة قد يخطىء فيها المرء بسهولة، ولذلك فهو معذور:

وأيّ حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنّه كذا أو ليس بكذا؟ وهؤلاء الحكّام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنّما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلّفهم الشرع النظر فيها[3].

وبالرغم من كونهم مسؤولين لأنّهم فحصوا عن هذه المسائل، فليس لهم طريق توصلهم يقيناً إلى الحقيقة، ولذلك فهم معذورون في خطئهم. ولكن لا يُعذر الخطأ إن كان الموضوع المتناول في وسع كلّ واحد أن يفهمه، عندما يدلّ كلّ شيء على ما يجب أن يعلمه الناس كافّة، أي وجود الخالق والنبوّات والسعادة والشقاء

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 16، 6:10 ـ 16.
(2) انظر فصل المقال، الفقرة 18، 9:12 ـ 14. فيما يتعلّق بالفحص عن الفرق بين أفلاطون وأرسطو والفقرة 21، 4:13 ـ 12 بالنسبة إلى ما يوحي به ابن رشد من أن رأي أرسطو يدعّمه القرآن، 7:11.
(3) انظر فصل المقال، الفقرة 23، 2:14 ـ 5.

الأخرويّان. وليست هذه بالمسائل المبهمة، وإنّما هي أصول الشريعة أو مبادئها[1].

ومع ذلك يكتسي السياق الذي يبلغ فيه ابن رشد هذه النتيجة مغزى بالغ الأهميّة. وهو الذي يسعى فيه إلى أن يبرز كيف أنّه من الحلال، بل من الواجب، تأويل الشرع. ولكي يستسيغ العقل هذا الدليل يجب أن يبيّن الحدود في دعوى أنّ الشرع ليس ظاهراً بنفسه. وهذا النقاش نفسه لا يُثار إلاّ من جهة الشرع، أي من المنظور الذي اتخذه منذ بداية الكتاب لمّا أخبر أنّ «الغرض في هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي». حقّاً لا تُثار مثل هذه الأسئلة إلاّ من هذه الجهة. إلاّ أنّها أسئلة ينبغي التعمّق فيها. ومهما جاز أن يكون المرء مستعداً للتصديق بالسعادة الأخروية مثلاً، فإنّ مجرّد التصديق بها لا يعني إدراك حقيقتها.

ويقيناً هذا السبب هو الذي جعل ابن رشد يعود ثانية إلى مسألة السعادة ويلحّ على الحاجة إلى تأويل ما يقوله الشرع فيها وأيضاً على غلط الغزالي وغيره في سعيهم إلى ذمّ الفلاسفة على فحصهم عن السعادة[2]. وليس الفلاسفة هم الذين أضرّوا بالدين، بل المتكلّمون الجدليّون والفقهاء. فالأوائل سعوا إلى فهم أصول الشريعة، بينما عجّل التالون بالتعريف بالمسائل وتحديدها، المسائل التي تقتضي فحصاً أكثر استقصاء. فقد فاتهم الاعتراف بالحاجة إلى السّماح للراسخين في العلم بالحرية فيما هو ليس ببيّن. ويبدو كذلك أنّهم لم يعترفوا بكون الفلاسفة دلّوا دلالة واضحة في فحصهم عن هذه المسائل على قبولهم للآراء المشتركة لدى الجميع، أي الأمور التي لا يجوز لأحد أن يجهلها. وبالذات ولأنّ هذه الأمور مشتركة لدى الجميع، فإنّ التعمّق في الفحص عنها يجب أن يُقصر على ذوي الأفهام الفائقة وأن يُقصر بالمِثل الخوضُ في هذه المسائل. وهذا أيضاً أصل من أصول الشريعة.

نقله من الإنجليزية: مقداد عرفة منسية وراجعه المؤلف.

---

(1) انظر فصل المقال، الفقرة 26، 18:14 ـ 8:15.

(2) انظر فصل المقال، الفقرات 32 ـ 34، 20:16 ـ 14:17.

دراسة منطق ابن رشد

د/عبد الأمير الأعسم
أستاذ كرسي الفلسفة/ ابن رشد ـ جامعة بغداد
رئيس قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة

تاريخية منطق ابن رشد

سنة	
1126	ولادة ابن رشد في قرطبة
1153	ابن رشد في مراكش
1159	ابن رشد يؤلف مختصراً المنطق
1168	ابن رشد يباشر تأليف تلخيصات المنطق
	1 ـ تلخيص المدخل (إيساغوجي)
	2 ـ تلخيص الجدل
	3 ـ تلخيص السفسطة (؟)
1169	ابن رشد في إشبيلية
1170	1 ـ تلخيص القياس
	2 ـ تلخيص البرهان
1171	ابن رشد في قرطبة
1175	1 ـ تلخيص المقولات
	2 ـ تلخيص العبارة
	3 ـ تلخيص الخطابة
	4 ـ تلخيص الشعر
1179	ابن رشد في إشبيلية
1180	شرح البرهان
1182	ابن رشد في قرطبة

سنة	
1186	مسائل خاصة بالبرهان
1195	ابن رشد في اليسانة (المحنة)
	مسائل في القياس
1198	وفاة ابن رشد في مراكش

إن البحث في منطق ابن رشد مهمة عسيرة، فيتفادى الباحثون غالباً الإشكاليات التي يواجهونها في مطاوي مصادرهم ومراجعهم الأكثر قرباً في الزمان إلينا ولأسباب كثيرة أبرزها على الإطلاق: أن ابن رشد لم يكتب إلاّ على الوصف الذي وصل الأوروبيين عن طريق العبرية أو اللاتينية. أما منطق ابن رشد العربي[1]، وهذا ما يؤسف له، فلم يلاق اهتماماً واضحاً كما لقيت فلسفته وكتبه الأخرى في الطب والفلك والرياضيات والفقه وأصول الفقه، إلخ. وشغل بعض الباحثين أنفسهم بإعداد الكشافات عن مؤلفاته: أنواعها، وأزمانها، وترجماتها، ومخطوطاتها، لكن ذلك لم يفصح عن الدور الكبير الذي لعبه ابن رشد فيما قدّم من قراءة صحيحة لأرسطو طاليس على الرغم من تعدد الأقوال والاتجاهات في تفسير جهود ابن رشد في هذه المسألة أولاً وبالذات. وكان من نتائج ذلك كله، أن

(1) أفضل الدراسات عن منطق ابن رشد العربي تلك المقدمات التي صدر بها محققو تلخيصات ابن رشد المنطقية؛ والتي سنأتي على ذكرها فيما بعد. لكن جمال الدين العلوي (انظر كتابه: المتن الرشدي ـ مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986) يبقى هو الأكثر تميزاً فيما قدم من معلومات وبيانات تتصل بمنطق ابن رشد. كذلك انظر بحثه: نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، (بحث في ندوة الغزالي وابن ميمون، أكاديمية المملكة المغربية ـ «أكادير 27 ـ 28 نوفمبر 1985). وقارن الفصل الممتاز الذي كتبه ريشر N. Rescher عن قرن ابن رشد وتأثيراته المنطقية (يراجع الأصل: *The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh*, 1964, pp. 55 ff. وانظر الترجمة العربية لمحمد مهران، تطور المنطق العربي، دار المعارف، القاهرة 1985، ص 185 وما يليها).

مراجعة سريعة لتراث ابن رشد[1]، في ضوء كل المساهمات التي قدمها الباحثون، تؤكد أن المنطق الرشدي ينظر إليه دائماً في سياقات الشروح والتفسيرات والتلخيصات، وأحياناً الجوامع. كما أن موقف ابن رشد من النظرية المنطقية بكاملها غامض لما تتصف به الدراسات المنطقية من العسر في إيضاح الإسهامات الجليلة التي قدمها ابن رشد للفكر الإنساني عامة، ولتاريخ المنطق العربي بوجه خاص. وهذا كله يشير إلى المعروف المتداول بين الباحثين الرشديين، لكننا الآن على بينة من الإنجاز الممتاز لابن رشد في المنطق على نحو فريد وجديد كل الجدة[2].

من هنا، أنا معني في هذه الدراسة في رد الافتراضات التي شاعت في أعمال الباحثين في منطق ابن رشد[3]، على الرغم من قلة عددهم[4]، لكنهم قدّروا في أقوالهم ما لا يمكن قبوله بعد الآن. ومن تلك الافتراضات.

(أولاً) إن منهج ابن رشد في المنطق اعتوره الغموض بسبب عدم وضوح النصوص في أعماله الصغرى والوسطى والكبرى.

(ثانياً) إن ابن رشد قام بإعداد أعماله المنطقية على غير تنظيم زماني أو

(1) راجع في معرفة تراث ابن رشد على نحو مفصل الآن، جورج شحاته قنواتي (مؤلفات ابن رشد [مهرجان الجزائر 1978] القاهرة 1978) الذي قدم أيضاً بيانات كافية عن كل المحاولات التي سبقت عمله (ص 55 وما يليها) علاوة على مؤلفات ابن رشد العربي (ص 93 وما يليها) وكذلك ترجماتها اللاتينية والعبرية (ص 263 وما يليها).

(2) هذا ما كشفت عنه السيدة باسمة جاسم الشمري برسالتها (النقد المنطقي لابن رشد) التي نالت بها الدكتوراه في 1997/8/26 وقد أنجزت عملها تحت إشرافي في جامعة الكوفة 1994 ـ1997، وهو أول عمل أكاديمي يتناول نقد ابن رشد المنطقي على نحو مفصّل ودقيق من الناحية النظرية.

(3) يراجع مثلاً العلوي (المتن الرشدي، الصفحات / 61 ـ 63 ـ 64 ـ 66ـ 69 ـ 70 ـ 72 ـ 83 ـ 84 ـ 88 ـ 89 ـ 90 ـ 91).

(4) انظر قنواتي (مؤلفات ابن رشد، الصفحات 107 ـ 143، 352). وقارن ما يقوله ريشر (Rescher, *op. cit*, pp. 176-179 = الترجمة العربية، الصفحات 399 ـ 406).

ترتيب فني، لهذا يصعب التفريق بين الأصل والتعديلات (المفترضة).

(ثالثاً) إن ابن رشد تعرض في نقده لجملة الشراح والمفسرين لمنطق أرسطو طاليس بما فيهم الفارابي على الرغم من تأثره الواضح بأعمال هذا الأخير.

(رابعاً) إن ابن رشد لم يكن، قياساً بما فعله المناطقة قبله أو بعده، إلاّ شارحاً لنصوص أرسطو طاليس، أو مدافعاً عن مقاصدهما فيما اشتبه فيه الشراح والمفسرون على مر العصور حتى زمانه.

(خامساً) إن ابن رشد ينظر إليه بمعزل عن مؤثرات المناطقة العرب، وبخاصة الفارابي، وكأنّ المنطق الرشدي لم يكن ممثلاً لتاريخ المنطق العربي وتطوره على مدى أربعة قرون منذ ظهور ترجمات أرسطو طاليس المنطقية بالعربية حتى ابن رشد.

هذه الافتراضات، وغيرها التي تقل أهمية عنها، هي التي دفعتنا إلى إعداد هذه الدراسة في تأصيل المنطق الرشدي من الناحية التاريخية.

* * *

إن السؤال المشروع الذي ننطلق منه في هذه الدراسة هو: كيف نفسر القدرة الفائقة لابن رشد في دَرْسِهِ لمنطق أرسطو طاليس؟ إنّ الإجابة نجدها في عبارة بيكون Roger Bacon[1] التي أطلقها بحق ابن رشد بقوله[2]: «طمست فلسفة أرسطوطاليس وانقطع خبرها في الغالب... وجاء ابن رشد... وهو من أرسخ الناس قدماً في الحكمة Solider Solidae Sapientiae ـ فنقح أقوال الأوائل وأضاف إليها الكثير»[3].

إن هذا القول يدل عندنا اليوم على معنيين:

---

(1) Bacon, R.: *Opus Majus*, London, 1900.

(2) انظر: *Ibid.*, I, p. 55.

(3) انظر ترجمة النص عند ماجد فخري في بحثه «الدراسات الفلسفية العربية»، ضمن كتاب: الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت 1962، ص 243.

أولهما ـ أن روجر بيكون قصد التأثير العربي المباشر في فلسفة اللاتين في العصر الوسيط قياساً بأعمال الفلسفة والمناطقة العرب الآخرين، كالفارابي وابن سينا والغزالي من ناحية، وقامت به جماعات من المترجمين اللاتين في طليطلة على أيام الأسقف ريموند Remond ما بين 1126 و1151 [1] وما أعقب ذلك من نشاط كبير في نقل التراث الفلسفي العربي بعامة إلى اللاتين[2].

ثانيهما ـ أن ابن رشد هنا كان يمتلك من الوعي بالنص الأرسطوطاليسي بحيث استطاع أن يكون الحكم العقلاني التاريخي على كل أقوال المفسرين والشراح والمتأولين لأقوال أرسطوطاليس، وهذا ندركه من تصريح باحث معاصر، هو الأستاذ[3] N. Rescher الذي يقرر «كان ابن رشد الوجه الساطع للمنطق العربي في القرن الثاني عشر»[4]، ومعنى هذا القول إنّه يشمل التراثين العربي واللاتيني بلا ريب في الدراسات المنطقية. لكننا للأسف، لا نلاحظ ذلك بجدية في أقوال رجل ثقة في تاريخ المنطق هو R. Blanché الذي يقول: «إن أثر العرب على السكولائيين الغربيين هو بشكل خاص أثر ابن رشد الذي دخلت شروحاته لأرسطو، بعد موته بقليل في إسبانيا سنة 1198، إلى باريس وأوكسفورد، ويدل على الأهمية المعطاة لها واقع أن السكولائيين كانوا قد اعتادوا على تسميته بـ (الشارح) دون إضافة[5].

---

(1) قارن«؛ برهييه، اميل، تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت 1983 ص 149.

(2) انظر تفصيلات ذلك فيما درسناه من حقائق في بحثنا عن «الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العربية إلى اللاتيني في العصر الوسيط»، [نشر في دورية «الاستشراق»، 3 لسنة 1989]، بغداد 1989، ص 14 ـ 31 وراجع بوجه خاص 29 ـ 30 بخصوص ابن رشد.

(3) انظر: Rescher, N.: *The Development of Arabic Logic, p. 56.*

(4) قارن ترجمة محمد مهران، تطور المنطق العربي، ص 187. وكنت أفضل لو قال المترجم «كان ابن رشد بلا شك الشخصية البارزة الشامخة في المنطق العربي خلال القرن الثاني عشر».

(5) انظر بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه، ترجمة خليل أحمد خليل، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت (بلا تاريخ)، ص 196. وعلى الرغم من أن بلانشي يشير صراحة إلى رجوعه إلى ريشر السابق ذكره؛ لكنه لم يفد منه حقيقة، إن كان في مجال =

لكننا نلاحظ على الرغم من كل ما قيل ويقال في دوائر الاستشراق عن القيمة الصحيحة والعالية لابن رشد في قراءته لمنطق أرسطوطاليس أن المستشرقين ورثوا تقديرات مختلفة لإنجازات ابن رشد المنطقية، وتأثر بنتائج أبحاثهم الباحثون العرب، بين ما تركه المنطق الرشدي من مؤثرات في النصوص اللاتينية، وأحياناً العبرية، دون اللجوء إلى الأحكام التي تستوجبها قراءة سليمة لابن رشد في نصوصه العربية في المنطق، وبين أن يصعب فك الامتزاج بين ابن رشد اللاتيني مع أعمال أرسطوطاليس عن هذا الأخير[1].

Aristotelis Opera Cum Averrois Commentariis Aristotelis Omnia Quae Extant Opera.

ومما زاد هذا الإشكال إشكالية جديدة، عندما فطن المستشرقون إلى مؤثرات ابن رشد عند اليهود[2] منذ بحوث مونك S. Munk[3] ورينان E. Renan[4] وشتينشنيدر M. Steinschneider[5]، فتداخلت الأحكام في تقويم المنطق الرشدي في أصوله العربية (غير المعروفة إلى عهد قريب)[6]، وفي ترجماته اللاتينية

= التوثيق أو البيانات المنطقية المهمة؛ انظر Rescher, *Op. cit.*, pp. 176-179 كذلك قارن ترجمة محمد مهران، ص 399 ـ 406.

(1) انظر وصف طبعة (الجونتا) في البندقية 1562 عند قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص 277 ـ 293.

(2) قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص 267 وما يليها.

(3) Munk, S.: *Mélanges des Philosphie Juive et Arabe*, Paris 1857.

(4) Renan, E.: *Averroès et L'Averroïsme*, Paris 1852, 2, ch. 1.

(5) Steinschneider, M.: *Die hebraische Ubersetzungen des Mittelaters und die Juden als Dometscher*, Berlin 1893.

(6) حتى سنة 1932 لم تعرف العربية نصاً منطقياً غير نشرة بويج M. Bouyges لكتاب تلخيص المقولات (بيروت 1932) أعاد نشره محمود قاسم (مراجعة شارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي)، القاهرة 1980؛ كذلك تلخيص القياس (نشرة محمود قاسم) القاهرة 1981؛ وقد نشر تلخيص البرهان مرتين (نشرة محمود قاسم، القاهرة ١٩٨٤)؛ ونشرة=

والعبرية. وفي مقدمة كل تلك الأحكام، جملة الافتراضات التي قدمها الباحثون على ضوء النصوص العبرية لمنطق ابن رشد أو المكتوبة بحروف عبرية.

وعلى رأس كل الافتراضات التي جعلت من دراسة المنطق الرشدي مدعاة لكل قول وزعم، أن الكتب المنطقية لابن رشد وصلتنا على أربعة أنواع:

(1) المختصرات في المنطق.

(2) التلخيصات في المنطق.

(3) الشروح الكبرى.

(4) التعليقات والمقالات في المنطق.

ولأغراض فنية، هنا، لم تصل إلينا المختصرات بالعربية، بل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية، وكذلك مكتوبة بحروف عبرية (مع أن أصل النص عربي)، وكذلك اختلطت هذه المختصرات العبرية بما هو مترجم إلى اللاتينية باعتبارها تلخيصات، وهي في واقعها مختصرات (جوامع). والفرق بين المختصرات والتلخيصات واضح لدينا الآن. فالمختصرات أعمال أولية موجزة للتلخيصات في ظاهر الأمر، وهي ليست كذلك، لأن ابن رشد كتب التلخيصات المنطقية في مرحلة لاحقة لكتابة المختصرات. وكذلك لا بد من ملاحظة[1] أن التلخيصات وصلت إلينا كاملة بالعربية، ما عدا تلخيص (الإيساغوجي)، فهو مفقود[2] ومع أن

= بدوي (ملحق شرح البرهان، الكويت 1984)؛ وكذلك تلخيص الجدل (نشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1980)، وتلخيص السفسطة (نشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1981). وإذا أضفنا تلخيص الخطابة (نشرة بدوي، القاهرة ١٩٦٠، وط. بيروت 1980، والأفضل نشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1967)، وفق التقليد الإسكندراني السرياني، فلا بد من ذكر تلخيص الشعر، الذي نشره بدوي ملحقاً بكتاب فن الشعر لأرسطو (القاهرة 1953)، ثم أعاد نشره محمد سليم سالم (القاهرة 1971) وهي النشرة الصحيحة؛ كما نشره أحمد عبد المجيد هريدي (القاهرة 1987).

(1) انظر قنواتي، مؤلفات ابن رشد، جدول (1) مقابل ص 415.

(2) وصلت إلينا ترجمة عبرية، نقلت إلى الإنكليزية؛ انظر إشارة العلوي، المتن الرشدي، ص 29 هامش (ولم اطلع على هذه الترجمة).

ترجمة عبرية كاملة للتلخيصات وصلت إلينا، أيضاً، لكن الترجمة اللاتينية للتلخيصات وصلت إلينا على شكلين:

الأول ـ ترجمة لاتينية وسيطة من نتائج القرن الثالث عشر، لكنها ينقصها كتب (القياس) و (الجدل) و (السفسطة).

الثاني ـ ترجمة من أعمال عصر النهضة ينقصها كتابا (الخطابة) و (الشعر).

ولم يصل إلينا من الشروح الكبرى لمنطق ابن رشد على أرسطوطاليس غير كتاب شرح البرهان، فقد وصل إلينا مترجماً للعبرية، مع ترجمة لاتينية من أعمال عصر النهضة، وكأن الحديث عن الشروح الكبرى الرشدية على منطق أرسطوطاليس لا يعني شيئاً محدداً واضحاً، فالافتراضات فيه كثيرة عند الباحثين حتى كأنما اختلاط الأحكام بالاعتماد على نتائج أبحاث بعضهم البعض أدّى إلى التصور بأن الشروح الكبرى لابن رشد مفقودة، ولم يصل غير شرح البرهان؟ وليس هذا القول الصحيح، لأن ابن رشد لم يكتب من الشروح الكبرى إلا أربعة، هي: شرح البرهان Demonstratione، وتفسير ما بعد الطبيعة Metaphysica، وشرح السماع الطبيعي Physica، وشرح في السماء والعالم De Caelo. ولم تعرف العبرية أو اللاتينية غير هذه الشروح، كما لم يصل إلينا بالعربية من الشروح غير هذه. إذن، فشرح البرهان وحده هو الذي اهتم به ابن رشد في الشرح الكبير على منطق أرسطوطاليس ومع ذلك فقد وصل إلينا بالعربية ناقصاً قسمه الثاني برمته[1]. ولا نريد هنا أن نذهب بعيداً في متابعة ما يفترضه الباحثون أحياناً من احتمال تلف وضياع الشروح الكبرى للمنظومة الأرسطو طاليسية نتيجة محنة ابن رشد ١١٩٥؟ فهذه فرضيات مجانية لا قيمة لها اليوم بعد أن تضافرت كل الجهود خلال قرنين (التاسع عشر والعشرين) في دراسة كل ما يتصل بابن رشد في العالم. إن ابن رشد لم يكتب في المنطق غير شرح البرهان من نوع التفسير الكبير، فما يقوله

(1) انظر كتاب شرح البرهان لأرسطو، نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت 1984.

العلوي[1] باحتمال كتابة ابن رشد لشرح القياس، لا دليل عليه.

وإذا أردنا تنظيم هيكلية منطقية صحيحة لمؤلفات ابن رشد، نجد أنفسنا دائماً محدودين بما وصل إلى ابن رشد من تراث منطقي عربي مترجم، ولا حاجة بنا لوضع أية فرضية غير مقبولة باعتماد ابن رشد على ترجمات غير تلك الترجمات الأساسية[2] التي تم إنجازها خلال القرنين 9 ـ 10 للميلاد من قبل مدرسة حنين بن إسحق ومدرسة بغداد المنطقية[3] وهي المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة، إضافة إلى المدخل (إيساغوجي) لفرفوريوس من جهة، وما ترتب عن استمرار التقليد اليوناني المتأخر، وكذلك ما فعله السريان، بإضافة كتابي (الخطابة) و (الشعر)[4]، وهما في الحقيقة ليسا من منظومة أرسطوطاليس المنطقية[5].

ومعنى هذا أن ابن رشد عالج كل كتاب من كتب المنطق مرتين، ما عدا البرهان، الذي أضاف إلى مختصره وتلخيصه الشرح الكبير، كما بينا قبل قليل ويتضح ذلك من اللائحة الآتية:

---

(1) العلوي، المتن الرشدي، ص 30.

(2) انظر عبد الرحمن بدوي، مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة 1959، ص 7. وما يليها [بالاعتماد على مخطوط باريس (2346 ـ عربي) الشهير].

(3) نشر عبد الرحمن بدوي (منطق أرسطو) في 3 أجزاء، القاهرة 1948 ـ 1949 ـ 1952؛ وهو يضم المقولات (ترجمة إسحق) والعبارة (ترجمة إسحق)، والقياس (ترجمة تذاري) والبرهان (ترجمة متّى)، والجدل (7 مقالات ترجمة الدمشقي + مقالة ترجمة إبراهيم بن عبدالله)، والسفسطة (ترجمات يحيى بن عدي، وابن زرعة، والناعمي) إضافة إلى الإيساغوجي لفرفوريوس.

(4) وهكذا فعل عبد الرحمن بدوي عندما نشر كتابي الخطابة (القاهرة 1959) وفن الشعر (القاهرة 1953) مستقلين عن منطق أرسطوطاليس.

(5) راجع ما قلناه في دراستنا «إنجازات الفارابي المنطقية»، منشورة في مجلة دراسات الأجيال/ بغداد 1982، 5/4 الصفحات 159 وما يلي.

	المنظومة المنطقية	المختصر	التلخيص	الشرح
1 ـ	المدخل	مختصر المدخل	تلخيص المدخل	ـــ
2 ـ	المقولات	مختصر المدخل	تلخيص المقولات	ـــ
3 ـ	العبارة	مختصر العبارة	تلخيص العبارة	ـــ
4 ـ	القياس	مختصر القياس	تلخيص القياس	ـــ
5 ـ	البرهان	مختصر البرهان	تلخيص البرهان	شرح البرهان
6 ـ	الجدل	مختصر الجدل	تلخيص الجدل	ـــ
7 ـ	السفسطة	مختصر السفسطة	تلخيص السفسطة	ـــ
8 ـ	الخطابة	مختصر الخطابة	تلخيص الخطابة	ـــ
9 ـ	الشعر	مختصر الشعر	تلخيص الشعر	ـــ

وليس من عملنا هنا في هذه الدراسة متابعة كل ما نشر من منطق ابن رشد العبري، أو اللاتيني، طالما أن ابن رشد العربي قد نُشِرَ كاملاً الآن في التلخيصات (ما عدا الإيساغوجي) وفي شرح البرهان (المقالة الأولى منه). ومن جانب آخر نلاحظ أن المقالات الرشدية التي عالجت مسائل خلاف منطقية متنوعة، وكذلك تعاليق لابن رشد على مواضع معينة من كتب المنطق، مما وصل إلينا الآن[1]، يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

(1) المقـولات:

● مقالة في كليات الجوهر وكليات الأعراض.

(2) العبـارة:

● مقالة في المحمولات المفردة والمركبة ونقد مذهب ابن سينا.

(1) تراجع: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، نشرة جمال الدين العلوي، الدار البيضاء 1983.

● مقالة في الكلمة والاسم المشتق ونقد مذهب أبي نصر.

(3) القيـاس:

● مقالة في جهات النتائج في المقاييس المركبة وفي معنى المقول على الكل.
● مقالة في المقدمة الوجودية.
● مقالة في نقد ثامسطيوس في المقاييس الممكنة.
● مقالة في القياس الشرطي ونقد مذهب ابن سينا.
● مقالة في نقد مذهب ابن سينا في عكس القضايا.
● مقالة في الحد (جزء القياس) ونقد مذهبي الإسكندر وأبي نصر.
● مقالة في جهة نتائج المقاييس المختلصة من الضروري والمطلق والممكن.
● مقالة في لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات.
● مقالة في معنى المقول على الكل وغير ذلك.

(4) البرهـان:

● تعليق على قول أبي نصر في كتاب البرهان.
● مقالة في حد الشخص.
● مقالة في محمولات البراهين.

وإلى جانب كل هذه المقالات والتعليقات، نجد أن الكثير من الإشارات في المصادر القديمة إلى عنوانات أخرى مفقودة، أو مكررة، أو منحولة[1]، أو وصلت إلينا باللاتينية مثل مقالة (المسائل البرهانية)[2].

---

(1) ورد ذكرها في قوائم متعددة لمؤلفات ابن رشد، أوضحها قائمة العلوي، المتن الرشدي، الصفحات (28 ـ 39 ـ 30) كذلك مقالات بخصوص الفارابي (أيضاً، الصفحات 24 ـ 25 ـ 32 ـ33) وهكذا.

(2) انظر ريشر: Rescher, N.: *Studies in the History of Arabic Logic*, Univ. of Pittsburgh, 1963, pp. 90 - 105.
=

وبناء على ما تقدم، نلاحظ، أيضاً، أن ما هو مفقود بالعربية من النص الرشدي المنطقي لا يشكل أهمية كبيرة من الناحية الفنية لصياغة مجمل إنجازات ابن رشد في المنطق من جهة، أو من جهة أخرى في منهج قراءته لمنطق أرسطوطاليس. وتبقى لدينا الأقوال التي يزعمها ناشرو تلخيصات ابن رشد بحاجة إلى تمحيص شديد، لأن الأخذ بالفرضيات المنسوبة إلى النصوص الرشدية العبرية، أو اللاتينية، لا يتطابق مع قراءة نقدية جدلية للنص العربي الذي بين أيدينا الآن فكما أن القول إن ابن رشد كان من الوعي الدقيق بالنص الأرسطوطاليسي بعامة، والمنطقي منه بوجه خاص، هو قول صحيح: فإن من الصحيح أيضاً القول إن ابن رشد كان مدركاً تمام الإدراك لمعطيات النص الأرسطوطاليسي كما قرأه بالعربية. لذلك، فالحكم على معطيات الوعي الرشدي بمنطق أرسطوطاليس استناداً إلى غير نصه العربي يبقى ناقصاً وبحاجة إلى تمحيص وتدقيق، على الأقل أننا صرنا نعرف على وجه لا يقبل الشك أن ابن رشد قد أعاد صياغة الترجمات العربية[1] بأسلوبه ليقربها إلى المعنى الأرسطوطاليسي.

واستناداً إلى كل ما مر بنا، يمكننا أن نلاحظ الآن جملة من القضايا:

الأولى ـ أن ابن رشد مرّ بمرحلة مبكرة في دراسته المنطقية باختصار الكتب المنطقية كلها معتمداً على قراءته لابن باجة الذي نقل تقاليد الفارابي إلى الأندلس[2].

الثانية ـ تأتي مرحلة كتابة التلخيصات، وهي مرحلة تالية للمختصرات، قصد

= كذلك قارن: *Journal of the History of Philosophy*, vol. I, (1963).

(1) هكذا فعل في شرح البرهان (انظر مقدمة بدوي، ص 27 وما يليها طبعة الكويت، 1984). فهناك افترض بدوي أن ابن رشد يستعمل ترجمة أخرى غير ترجمة متّى بن يونس! والصحيح، أن ما يقوله ابن رشد هو إعادة صياغة لعبارات ابن يونس الركيكة، حتى ولو كانت ترجمة حرفية للنص الأرسطوطاليس.

(2) Rescher: *The Development of Arabic Logic*, p. 56؛ قارن ترجمة محمد مهران، تطور المنطق العربي، ص 187.

ابن رشد منها إعادة تقويم قراءات المناطقة كافة في اجتهاداتهم في وعي النص الأرسطوطاليسي.

الثالثة ـ ثم تأتي مرحلة كتابة شرح البرهان، الذي عول عليه ابن رشد في نظريته المنطقية كثيراً، ثم تجاوز إلى التعليقات والمقالات التي خصصها لموضوعات محددة في كتب المنطق، وبتناول خاص لآراء الشراح والمفسرين.

ويقف الفارابي على رأس المناطقة الذين حاورهم ابن رشد كثيراً في تلخيصاته ورسائله المفردة ولعقد هذه الصلة بين الفارابي وابن رشد نحتاج إلى أدلّة قاطعة على أن مختصراته المنطقية هي مختصرات للفارابي أكثر منها مختصرات لأرسطوطاليس مباشرة. فهذه الفرضية التي يراها العلوي[1] قابلة للشك! وليس التسلسل الذي يتدرّج ابن رشد فيه من منطقي باجي، إلى منطقي فارابي، إلى منطقي أرسطوطاليسي، ما يمكن البرهنة عليه بسهولة، لكن هذا كله لا يمنع من القول إن ابن رشد قد أخذ الكثير عن الفارابي خصوصاً منهجه في المختصرات والتلخيصات[2]، وهو اتجاه مدرسة بغداد المنطقية. وعلى العكس من ذلك رفض طريقة ابن سينا في حشد الآراء والأقوال كافة في كل مسألة منطقية كما فعل في منطق (الشفاء). وهنا نجد لماذا يقف ابن رشد بقوة الناقد لابن سينا أكثر مما نلاحظه مع الفارابي، فإن استغراق ابن سينا في التفسير والتأويل للموضوعات الكثيرة التي خالف فيها الفارابي ما أثار حفيظة ابن رشد، فاعتبره متجاوزاً على الوعي الحقيقي للمعاني التي قصد إليها أرسطوطاليس وأدرك معاييرها الفارابي[3].

---

(1) انظر مثلاً ما يقوله العلوي (المتن الرشدي، الصفحات 49 ـ 50 ـ 51).

(2) من هنا نلاحظ الخطأ الكبير الذي افترضه رينان عندما أشار إلى أن ابن رشد في شروحه الكبرى إنما تأثرّ بمفسري القرآن [انظر: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957، الصفحة 73 ـ 74، كذلك قارن قنواتي، مؤلفات ابن رشد، ص 111؛ وهو ينقل عن رينان رأيه الضعيف هذا ولو أنه لا يشير إلى ذلك وهو أمر مشكوك فيه على ضوء قراءتنا لشروح الفارابي كما سنرى].

(3) انظر حول هذه المسألة إشارات ابن رشد إلى الفارابي، مثلاً: تلخيص المقولات (محمود قاسم) ص 21 ـ 83؛ وتلخيص الجدل (محمد سليم سالم) ص 74 ـ 77 ـ 133؛ =

ومع المقارنة الجادة بين ابن رشد وبين سابقيه، نلاحظ دائماً على نحو دقيق أن الفارابي كان الصورة النموذجية[1] بين المناطقة كافة وفق كل المقاييس التي قاس عليها ابن رشد أعمالهم، إن كان بالاستناد إلى نصوصهم أو ما نقل عنهم. علاوة على أننا نستخلص من كل ما يذهب إليه ابن رشد في أقوال الفارابي، إن هذا الأخير بلا شك هو المدرك لنصوص أرسطوطاليس على نحو قل نظيرهُ بين القدماء من اليونانين والسريان والعرب. فهو وحده الذي استطاع أن يحفظ لنا المعاني التي قصد إليها أرسطوطاليس من مساوىء الشراح والمفسرين القدماء. وهنا، نلاحظ بجدية عالية دور ابن رشد في إعادة الوجه الصحيح للقراءة الفارابية على نحو يخرج منها مؤثرات المنطق السينوي الذي لا يمثل في رأيه إلا الانحراف على أرسطوطاليس.

* * *

وتأسيساً على كل ما تقدم من أفكار، نشير إلى الحاجة الحقيقية لإخراج منطق ابن رشد في طبعة جديدة كاملة في نصها العربي[2]، من قبل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لمناسبة السنة الدولية لمرور ثمانية قرون على وفاته 1198 ـ 1998. وأن من الضروري إعمام الدرس الرشدي للمنطق في أقسام الفلسفة في الجامعات العربية، على نحو ما فعلناه في جامعة الكوفة[3].

فليس كل ما قيل ويقال عن منطق ابن رشد في الدراسات الحديثة والمعاصرة

= وتلخيص السفسطة (محمد سليم سالم) ص 65 ـ 111 ـ 166 ـ 179؛ وتلخيص الخطابة (بدوي) ص 256 ـ 272 ـ 278 ـ 69 ـ 252.

(1) قارن إشارات ابن رشد إلى الفارابي في شرح البرهان (نشرة بدوي)، الصفحات 157 ـ 486، فالفارابي يرد ذكره في 23 موضعاً؛ كما يشير إلى كتابه في البرهان في 8 مواضع؛ علاوة على ذكره لكتابه (في التحليل) ص 252.

(2) يراجع الهامش (6) الصفحة 300 . فكتب ابن رشد المنطقية كلها محققة في نصها العربي تحقيقاً علمياً جيداً، ومن الممكن إعادة نشرها في مجموع واحد من قبل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وبإشراف لجنة خبراء (مع حفظ حقوق المحققين).

(3) انظر ما قلناه في الهامش (2)، الصفحة 297 علاه.

يجب أن يبقى أسير مناهج المستشرقين في تأويل نصوصه بالرجوع إلى الترجمات المقابلة: اللاتينية والعبرية، فهذه الترجمات برأينا تفيد للكشف عن قوة التأثير الرشدي في اللاتين واليهود في العصر الوسيط وعصر النهضة[1]. إن منطق ابن رشد العربي، وهو الأصل، عمل لا نظير له في اقتران ابن رشد بمنطق أرسطوطاليس Aristotelis Corpus Logicorum، لا يرقى إليه إلا أبو نصر الفارابي في إنجازاته المنطقية التي ما زالت بعضها مخطوطاً غير معروف لدى الباحثين[2]. وليس من مهمات الباحثين العرب في ابن رشد ومنطقه، الآن، أن يتابعوا ما نتج وينتج عن الصورة الرشدية اللاتينية، أو الصورة الرشدية العبرية، بل أن ينتجوا بُنَىٰ الرشدية العربية التي نحن بأمس الحاجة إلى قوة تأثيره المنطقي وعقلانيتها[3] التي في النهضة الأوروبية، فحري بها أن تساهم في التأسيس الذي تريده العقلانية في النهضة العربية اليوم.

---

(1) يراجع ما قلناه عن ابن رشد في بحثنا: الاستشراق الفلسفي، دورية الاستشراق، 3 (1989)، ص 29 ـ 30.

(2) يراجع ما قلناه عن منطق الفارابي، مجلة دراسات الأجيال، 1982؛ وقارن أيضاً بحثنا «نظرية الفارابي المنطقية»، مكتبة جامعة بغداد 1978. فهناك نجد أن الشروح الكبرى للفارابي ما تزال غير منشورة (ما عدا شرح العبارة لأرسطوطاليس)؛ على الرغم من ظهور طبعة رفيق العجم لمنطق الفارابي، بيروت 1984 في 3 أجزاء (ما عدا البرهان، الذي نشره ماجد فخري، بيروت 1985)؛ ومنطق الفارابي هذا شرعنا في تحقيقه، كما هو معلن ومعروف، منذ سنة 1977 أرجأنا نشره بعد مصادرة ماجد فخري ورفيق العجم لمشروعنا منذ سنة 1982 منذ أن أعلنا عنه رسمياً 1980 في بيروت؛ وبمعرفة الأستاذ ماجد فخري(!) الذي أسر أولم يسر رفيق العجم بهذا المشروع الضخم الذي ينتظر النشر.

(3) انظر تعقيب المرحوم محمد عزيز الحبابي على أعمال ندوة ابن رشد [كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة محمد الخامس ـ الرباط 21 ـ23 أبريل 1978]، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1981، الصفحات 374 ـ 386 وبوجه خاص 384.

قائمة المراجع الأساسية بحسب ورودها في الدراسة

* العلوي، جمال الدين

- المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء 1986.

- نظرية البرهان ودلالالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، (بحث منشور في ندوة الغزالي وابن ميمون).
أكاديمة المملكة المغربية، أكادير 27 ـ 29 نوفمبر 1985.

* ريشر Nicholas Rescher

- *The Development of Arabic Logic,* University of Pittsburgh 1964.

- تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، ألف مرة 1985.

* قنواتي، جورج شحاته،

مؤلفات ابن رشد، (مهرجان الجزائر 1978) طبعة ألف مرة 1978.

* الشمري، باسمة جاسم،

- النقد المنطقي لابن رشد [رسالة الدكتوراه بإشراف أ. د. عبد الأمير الأعسم] كلية الآداب/ جامعة الكوفة 1997.

* بيكون Rojer Bacon

- *Opus Majus,* London 1900.

* فخري، ماجد

- الدراسات الفلسفية العربية، ضمن كتاب (الفكر الفلسفي مائة سنة)، الجامعة الأمريكية ـ بيروت 1962.

* برهيية، إميل،

- تاريخ الفلسفة ـ العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابشي، بيروت 1983.

* الأعسم، عبد الأمير،
- الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العربية إلى اللاتينية في العصر الوسيط، بحث منشور في دورية (الاستشراق) بغداد، [سلسلة الثقافة المقارنة] 3 لسنة 1989.
* بلانشي، روبير R. Blanché
- المنطق وتاريخه.
- ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت (بلا تاريخ).
* أرسطوطاليس Arsitoteles

Opera Cum Averrois Cammentariis
Aristotelis Omnia [Quae Extamt Opera] Vinice (Juinta) 1562.

- Demonstratione,
- Metaphysica,
- Physica,
- de Caelo,
-Aristotelis Corpus Logicorum.

* مونك S. Mumk

Mélanges de Philosphie Juive et Arabe, Paris 1857.

* رينان E. Renan

Averroès et L'Averroïsme, Paris 1852.

* شتينشنيدر M. Steinschneider

Die hebraischen Ubersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dometscher, Berlin 1893.

* ابن رشد، أبو الوليد،
أولاً / التلخيصات
- **تلخيص المقولات**، نشرة بويج M. Bouyges بيروت 1932، ونشرة محمود قاسم (مراجعة بتروروث وأحمد عبد المجيد هريدي) القاهرة 1980.
- **تلخيص العبارة**، نشرة محمود قاسم، القاهرة 1981.
- **تلخيص القياس**، نشرة محمود قاسم، القاهرة 1981.

- تلخيص البرهان، نشرة محمود قاسم، القاهرة 1984.
ونشرة عبد الرحمن بدوي، (ملحق شرح البرهان) الكويت 1984.
- تلخيص الجدل، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1980.
- تلخيص السفسطة، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1981.
- تلخيص الخطابة، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1960.
(أعيد طَبْعُهُ، بيروت 1980) ونشرة محمد سليم سالم، القاهرة 1967.
- تلخيص الشعر، نشرة عبد الرحمن بدوي، ملحق (كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، القاهرة 1953، ونشرة محمد سليم سالم القاهرة، ونشرة أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، 1987.

ثانياً/ الشروح:

- شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس، نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت 1984.

ثالثاً / التعليقات

- مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، نشرة جمال الدين العلوي، الدار البيضاء 1983.

رابعاً/ الترجمات

- تلخيص الإيساغوجي، الترجمة الإنكليزية عن العبرية واللاتينية، Davidson
Averroès Middle Commentary on Porphyrys Isagoge, [The Medieval Academy of America], Univ - of California Press 1969.

* بدوي، عبد الرحمن
- مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة 1959.

* أرسطو
- المنطق، نشرة عبد الرحمن بدوي، 3 أجزاء، القاهرة 1948، 1949، 1952.
- الخطابة، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1959.
- فن الشعر، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1953.

* الأعسم، عبد الأمير،
- إنجازات الفارابي المنطقية، بحث منشور في: مجلة دراسات الأجيال، بغداد/ 1982، 4/5.

* ريشر Nicholas Rescher

- *Studies in the History of Arabic Logic,* University of Pittsburgh, 1963.

- *Journal of the History of Philosophy*, vol. I (1963).

* رينان، أرنست،

- ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1957.

* الأعسم، عبد الأمير،

- نظرية الفارابي المنطقية، مكتبة جامعة بغداد، 1978.

* الفارابي،

- شرح العبارة لأرسطو طاليس تحقيق كوتش وماورو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.

* الفارابي،

- المنطق (ما عدا البرهان)، تحقيق رفيق العجم/ 3، بيروت 1984.

* الفارابي،

- البرهان، تحقيق ماجد فخري، بيروت 1985.

* الحبابي، عزيز (وآخرون)،

- أعمال ندوة ابن رشد [كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1978]، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1981.

تكافؤ الأدلة من التهافتيين إلى نقد العقل المحض

«الغزالي وابن رشد وكانط»

د. محمد ياسين عريبي: أستاذ الفلسفة المقارنة
«جامعــة الفاتــح»

«ما هو جديد ليس جيّداً وما هو جيّد ليس بجديد»

إبرهـارد: المعاصر لكانط

اهتم الفكر الفلسفي الإسلامي منذ اللحظات الأولى بقدم العالم وحدوثه، وبلغ هذا الاهتمام ذروته في كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وردّ عليه ابن رشد فقرة فقرة في كتابه «تهافت التهافت». أما الفيلسوف الألماني «أمانويل كانط» في الفكر الأوروبي الحديث فإنه لم يخرج عن نفس الدائرة في كتابه «نقد العقل المحض» مع بعض النظريات الكلامية الأخرى.

وضع الغزالي في تهافته منذ البداية أربع مسائل ليبني عليها نقده للميتافيزيقيا بمعناها القديم، وأول هذه المسائل هي ما نسميه بتكافؤ الأزلية والحدوث للعالم وتناول في المسألة الثانية تكافؤ الأبدية من عدمها، وفي المسألة الثالثة تناول الغزالي إشكالية الحرية والجبرية وتناول في المسألة الرابعة العليّة وبنى على هذه المسائل الأربعة اثنى عشر مسألة أخرى انتقد من خلالها مبحث الميتافيزيقيا ولمبحث الفيزيقيا وضع الغزالي أربع مسائل أخرى موازية، وهذا هو كل ما هنالك بالنسبة للتهافت.

ردّ الشارح الكبير ابن رشد على هذه المسائل العشرين في تهافته فقرة فقرة ونقطة نقطة، ولكن ما فاته في هذا الردّ تقمص شخصية الغزالي ومعرفة منهجه في كتابته لتهافته. ولعلّ من أهم ما اعتمد عليه في منهجه هي نظريته في العقل المحض كشيء بذاته لا يتحدّد من خلال الزمان والمكان، وهو ما يخرج عن نطاق المعرفة التي تشترط التحديد في الزمان والمكان، وهذا الشرط الأخير هو الذي أعطى لجدل المعنى الكلي قيمته في البرهنة على القضية ونقيضها، لأن البرهنة على المعنى المفرد أو البسيط من خلال التحديد مستحيلة وهذا ما أوضحه الغزالي في «محكّ النظر» حينما تخيّل العالم على شكل كروي لا يمكن تحديده «إذ ليس له حدود وإنما حدهُ

منقطعهُ، ومنقطعه سطحه الظاهر، وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة، ولا منتهية إلى مختلف حتى يقال أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا»[1].

ويؤكد الغزالي على أن صورة الجدل للمعنى المفرد جديدة حينما يكمل النصّ السابق فيقول: «فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي»[2]. وردود ابن رشد في بعضها كانت تتهم الغزالي بأنه سفسطائي وأراءه جدلية سوفسطائية. أما التقارب النفسي بين الغزالي وابن رشد فإنه غير وارد لا من قريب ولا بعيد، لأن الغزالي ضمن تهافته مقولات رتّب من خلالها نقض المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية، وعلى العكس من كانط الذي استطاع أن ينتقد الأنا المنطقية السينوية من خلال نظرية العقل المجرّد ومن خلال الشيء بذاته الذي لم تفهمه الديكارتية وكذلك على العكس من ليبنيز Leibniz الذي فهم الشيء بذاته في مناداته بصورة مختلطة من المعاني الحسيّة والعقلية. وبحكم معايشة كانط لنقد العلمية منذ سنة 1755 الذي أرّقه ليكتب نقده بعد سبع عشرة سنة حيث وعد بذلك، ومن خلال ملاحظات كانط المبثوثة في أعماله السابقة للنقد يمكننا أن نرى معايشة كانط للتهافت خاصة فيما يتعلق باكتشافه لقائمة المقولات والأحكام، ولعلّ من مدعٍ يرى أن كانط لم يصرّح بأنه اطلّع على التهافت فإننا نعتقد أن كانط كما يرى Dilthey لم يحسب لنقد العقل التاريخي حساب.

بقي أن نشير هنا إلى أننا نريد أن نتخذ تكافؤ أدلّة الأزلية والحدوث أي تناهي ولا تناهي الزمان والمكان كنموذج يوضّح حقيقة التطوّر الفكري والفلسفي الذي أحدثه نقد الميتافيزيقيا القديمة عن طريق التهافت.

بدأ الصراع في التهافت من خلال معنى الزمان والمكان والذي انتهى في الفكر الكلامي إلى أن ما ينطبق على الزمان ينطبق على المكان، وذلك على العكس من المذهب الأرسطي الذي يشترط تناهي المكان لإثبات لا تناهي الزمان، وهذا

(1) الغزالي: المحك، القانون السادس.

(2) نفس المصدر ونفس القانون.

التعارض بين الزمان والمكان لا يوجد سبب كافٍ للبرهنة على صحته بل يشترط تناهي المكان تناهي الزمان ولا تناهي الزمان يشترط لا تناهي المكان ومن هنا ينطلق الغزالي في معارضته على النحو التالي: «فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له، فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له، فإن قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير»[1].

تعددت نظريات الزمان والمكان في الفكر الإسلامي من إثبات أنهما ظاهرتان إلّهيتان إلى إثبات أنهما جوهران إلى أنهما عرضان إلى إثبات أنهما ظاهرتان إنسانيتان. وأهم ما في هذه النظريات مساواة البعد الزماني للبعد المكاني وكذلك خصائص أجزاء الزمان متساوية وأجزاء المكان متساوية، على اعتبار أن «تساوي الأوقات كتساوي الجهات»[2]. ولعلّ الرسائل المتبادلة بين ليبينتز وكلارك وبالأحرى بين ليبينتز ونيوتن[3] تعطي صورة واضحة على الصراع حول الزمان والمكان بين الفلاسفة والمتكلمين وذلك كما سبقت دراسة هذا الموضوع في كتابنا «مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن».

إن صراع الفلاسفة الإسلاميين بلغ أشدّه عند ابن سينا حينما وظف مبدأ السبب الكافي إلى جانب مبدأ الهوية وعدم التناقض في إثبات الزمان وتناهي المكان بينما اعتمد ابن رشد في الدرجة الأولى على براهين أرسطو، ففيما يتعلّق بتناهي المكان على سبيل المثال لا ينطبق على الزمان لأن البعد المكاني لا يمكن أن يكون لا متناهياً، يقول ابن رشد في هذا الصدد: «ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ويمرّ ذلك إلى غير نهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ولوجد عظم

(1) الغزالي: التهافت ـ المسألة الأولى.

(2) قارن كتابنا «مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن»، الموقف الثالث، المقصد الثاني.

(3) هذه الرسائل بلغ عددها خمس رسائل توقفت بوفاة أحدهما وكان نيوتن قد تبنّى مذهب الأشاعرة خاصة في السبب الكافي وعلاقته بالزمان والمكان. أما ليبنتز فكان يأخذ بمذهب ابن سينا، ويستعمل كلا الطرفين جملاً بعينها كما هي موجودة في العربية بعد ترجمتها.

بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرّح به أرسطوطاليس»[1]. أما ابن سينا فَنَجِدُهُ يعتمد على السبب الكافي في أغلب براهينه على قدم العالم وتناهيه في المكان. ففي كتابه «عيون الحكمة» يرى أنّ المكان متناهياً لأنه لو أن هناك بعداً لا متناهياً لما كانت هناك حركة دائرية ولكي لا نستغرق في التفاصيل نريد أن نوضح كيفية بناء تكافؤ الأدلة على التناهي واللاتناهي والتي وضعها الغزالي في مقولات تقمّص من خلالها براهين ابن سينا، وهذا ما لم يتفطّن إليه ابن رشد.

بدأ الغزالي بتصنيف القضايا ونقائضها بمقولة الكيف فالكم ثم مقولة العلاقة والإضافة. وما فعله ابن سينا هو محاولة ردّ مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية. ويقول الغزالي على لسان ابن سينا: «كما يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائطه وأركانه وأسبابه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقيق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود حادث بلا موجب»[2].

يرى المتكلمون أن مساوقة العلة للمعلول تحصيل حاصل كما في الفعل الإرادي وهذا الأمر مستحيل، لأن الإرادة كعلّة لا بد وأن تسبق الفعل كمعلول. وقد أدّى هذا الفهم لتحصيل الحاصل إلى تحليل مفهوم الإرادة وتوابعها من قصد وعزم وما إلى ذلك وهذا ما لا نريد الخوض فيه، وقد اعتمد ابن رشد في ردوده على معارضة الغزالي لقدم العالم على الجدل السوفسطائي. بينما كانت ردود الغزالي تقوم على جدل المعنى الكلي الذي أوضحه في محكّ النظر كما سبقت الإشارة إليه وهو ما وظفه في المسألة الأولى من التهافت على اعتبار أن المعنى المفرد لا يمكن تحديده. وهذا المعنى المفرد أو الشيء بذاته هو الذي اعتمد عليه الغزالي كلية في نقده للميتافيزيقيا. وقد أدرك ابن رشد صعوبة الردّ على هذا النوع من الجدل إذ يرى أنه أخبث أنواع الجدل السوفسطائي.

(1) قارن تهافت التهافت، المسألة الأولى.

(2) قارن التهافت للغزالي، مطلع المسألة الأولى.

وإذا كان قدم العالم يشترط تناهي المكان فإن ابن رشد ومن في ركبه يؤمنون بتوظيف مبدأ التطبيق للتمكّن من إثبات تناهي العالم في المكان وبرهان التطبيق ينحصر في المقارنة لإثبات تناهي المكان، وهذا البرهان قائم على مبدأ عدم التناقض وهو في النهاية أرسطاطاليسي، ولكن مفكري الإسلام وعلى رأسهم الأشاعرة والمعتزلة اعتمدوا على مبدأ السبب الكافي من خلال تصوّرهم للإرادة الإلّهية التي يرى الأشاعرة بأنها تميّز الشيء عن مثله، فالأشاعرة والمعتزلة أدخلوا مبدأ التمايز واللاتمايز للأشياء في عالم الظواهر ووظفوا هذين المبدأين في تحديد السبب الكافي لإيجاد العالم.

يعرف الأشاعرة الإرادة القديمة كسبب كافٍ لخلق العالم زمانياً، على أنها صفة «من شأنها تمييز الشيء عن مثله»[1] ولهذا تميز الإرادة بين الضدّين والوقتين ولتمايز الأشياء في المكان يضرب الغزالي مثالاً بتمرتين متساويتين من كل وجه ومع هذا فإن الإنسان يميز إحداهما على الأخرى بإرادته ورغبته، بينما يضرب كانط مثال اليد اليمنى واليسرى فكلتاهما متساويتان ولكنهما تتمايزان بحكم وضعهما في المكان، ويردّ الغزالي هذا التمايز كصفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، أما ابن رشد فإنه يرى الانتقال في هذه المسألة المتعلّقة بقدم العالم إلى الإرادة «فعل سوفسطائي»[2].

ويردّ ابن رشد على الغزالي في المسألة الأولى من تهافت التهافت، إذا كان الشيئان «متماثلين من جميع الوجوه لم يكن هناك مخصص أصلاً بل كانت الإرادة تتعلق بِهِمَا على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل بأحدهما أولى من التعلق بالثاني، ولا أن يتعلق بالفعلين المضادين معاً. وإما أن لا يتعلق بواحد منهما وكلا الأمرين مستحيل»[3]. وإذا كان الغزالي يؤمن بمبدأي التمايز واللاتمايز فإن ابن

(1) قارن التهافت للغزالي مطلع المسألة الأولى.
(2) قارن المسألة الأولى، تهافت التهافت.
(3) نفس المصدر ونفس المسألة.

رشد يرفض اللاتمايز. ويرى الغزالي كما في أن «كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره فاختصاصه بوقته دون قبله وما بعده يفتقد بالضرورة إلى المخصص»[1]. والمخصص في نظر الغزالي هو الإرادة الإلّهية القديمة التي تميّز الشيء عن مثله.

يؤمن ابن سينا بتساوي أجزاء الزمان التي يخلق فيها العالم وكما يقول في النجاة: «لا يوجد وقت أولى من وقت» لخلق العالم زمانياً «Quod non hora potior alia»[2]. وقد ردّ عليه الغزالي على أن إثبات لا تناهي الزمان يؤدي إلى إثبات لا تناهي المكان بقوله «تساوي الأوقات كتساوي الجهات»[3]. والغزالي لا يرى مانعاً في أن براهين لا تناهي الزمان تؤدي إلى براهين لا تناهي المكان، ولكن ابن رشد كشارح لأرسطو وتابع لمذهبه فإنه يرى أن هذا العناد في البرهان يمكن أن يواجه به ابن سينا والمتكلمون من حيث أن ابن سينا يعتمد على السبب الكافي في إثبات لا تناهي الزمان وَفي إثبات تناهي المكان على السواء «فلو كان هناك بعد مكاني لما كانت هناك حركة دائرية» ويرى المتكلمون بأن الله من حيث الإمكان العقلي قادر على خلق العالم في عظم متناه وفي زمان لا متناه ويكتفي ابن رشد برأي أرسطو الذي يقول فيه بأن المكان لا بد وأن يكون متناهياً وفق مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه برهان التطبيق والذي وظّفه الكندي لإثبات تناهي المكان كما في رسائله. ولكي تتضح الرؤية لا بد من الإشارة إلى الصراع حول الزمان والمكان في الفكر الفلسفي الكلامي.

ينتقد ابن سينا برهان أرسطو الحسيّ على وجود الزمان من خلال الحركات المتساوقة والمتلاحقة، وقد أثبت أرسطو من خلال هذا البرهان على أن «الزمان مقدار الحركة بحساب المتقدّم والمتأخر»[4]. وتجنباً للدور الفلسفي في هذا

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، طبعة العراقي (ط) 1.
(2) ابن سينا: النجاة، الترجمة اللاتينية.
(3) الغزالي: التهافت، المسألة الأولى.
(4) ابن سينا: النجاة، قارن كتابنا مواقف: الموقف الثالث، المقصد الثاني.

البرهان استطاع ابن سينا أن يثبت ببرهان أولى على أن الزمان «إمكان ذو مقدار يطابق الحركة»[1].

وهذا البرهان يقودنا إلى برهان جديد على لا تناهي العالم وهو الدليل المتعلّق بإثبات القدرة الإلهية على إيجاد العالم الأزلي. أما القول بإيجاد العالم زمانياً فسيؤدي إلى المحال من وجهين أما انتقال المخلوقات من الاستحالة إلى الإمكان أو انتقال الخالق من العجز إلى القدرة على الإيجاد، وبغضّ النظر عن التفاصيل فإن ابن سينا قد نجح في ردّ لا تناهي الزمان إلى السبب الكافي، ومساواة البعد الزماني للمكان وَيؤدي برهان السبب الكافي إلى لا تناهي الزمان وكذلك إلى لا تناهي المكان، وإذا كان مبدأ عدم التناقض يؤدي إلى القول بتناهي المكان كما في برهان التطبيق فإن برهان الحصر القائم على مبدأ عدم التناقض يؤدي إلى تناهي الزمان على اعتبار أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود[1]. وبغض النظر عن التفاصيل التي أوردناها في كتابنا «مواقف ومقاصد» بخصوص تكافؤ الأدلة، فإن إثبات الشيء بذاته الذي لا يخضع لحدود الزمان والمكان بل يقول في الزمان بأنه «حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً»[2]. وتعني كلمة «الخلق» الامتداد والتقدير أما الحدوث فيعني أن العالم ليس قديماً ولكن هذا الحدوث لا علامة له بالزمان والمكان «والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد والأحداث يقال خلق الشيء وقدّره»[3].

وينتقد الغزالي الزمان على أنه لا يدخل في حقائق الأشياء وإنما يعطينا معرفة للأشياء كما تظهر لنا لا كما هي على حقيقتها بل الزمان على حسب تعبير الغزالي «نسبة لازمة القياس إلينا»[4]. وهذا ما ينطبق على المكان وفي كتابه «المضنون به على غيره» يبين أن التمييز قد يكون بالزمان وقد يكون بالمكان وقد يكون بالذات

---

(1) ابن سينا: النجاة، قارن كتابنا مواقف: الموقف الثالث، المصدر الثاني.

(2) الغزالي: التهافت، المسألة الأولى.

(3) الغزالي: المضنون به على غير أهله. قارن كتابنا مواقف ومقاصد.

(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المسألة الأولى.

وهذا التمييز بالذات هو الجديد عند الغزالي، وهو النظرية التي أعطت للجدل في التهافت الصورة النهائية. ويقول بهذا الصدد:

«التمييز بثلاثة أمور أحدها بالمكان كجسمين في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث بالحدّ والحقيقة كالأعراض المختلفة في محلّ واحد، مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد، فإن المحلّ واحد والزمان واحد، ولكن هذه معاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان ويتميز العِلْم عن القدرة والإرادة بذاته وإن كان الجميع شيئاً واحداً فإذا أمكن تصور أعراض مختلفة الحقائق بذواتها فيتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولي»[1].

وما يعنيه الغزالي بالأشياء مختلفة الحقائق بذواتها وهي مثل الله والنفس والعالم، حيث يقول الغزالي في المسألة الأولى من التهافت المتعلقة «بتكافؤ الأزلية» معنى قولنا إنّ الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط... ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان الله وعيسى معه لم تضمن اللفظ إلاّ وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام»[2].

وهكذا يصل الغزالي إلى القول بأن الله والعالم والنفس أشياء بذواتها لا علاقة لها بالزمان أو المكان، وهذا ما قال به المفكّر الألماني «كانط» منذ ما يزيد عن قرنين حيث هو الآخر يذهب إلى أن الله والنفس والعالم أشياء بذواتها. وقد توصل كانط إلى معرفة نظرية الشيء بذاته، وكذلك معرفة نظرية العقل المحض من حيث أنه هو الآخر شيء بذاته. ويمكن القول إجمالاً بأن كانط ابتعد عن التفاصيل

(1) الغزالي: المضنون به على غير أهله.
(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المسألة الأولى.

كما في التهافت فهو يبرهن من البداية على القضية ونقيضها ويضعهما في صورة قضايا جملية وذلك على النحو التالي:

القضية ← نقيض القضية

للعالم بداية في الزمان وهو ← ليس للعالم بداية في الزمان

محدود أيضاً في المكان← ولا حدّ في المكان فهو لا متناه في الزمان والمكان[1]

أما الغزالي فقد وضع القضية ونقيضها في صورة قضايا شرطية ويمكن تبسيطها على النحو التالي:

القضيــــة:

إذا كان ليس للعالم بداية في الزمان فهو ليس متناهياً في المكان.

نقيـض القضيـة:

إذا كان العالم محدوداً في المكان فهو متناه في الزمان.

ولو قارنا بين الغزالي وكانط في هذه المتناقضة الأولى لوجدنا الفرق في أن كانط يضع ما سميناه بالقضية عند الغزالي محلّ نقيض القضية، والقضية نقيضاً، ويضع القضية ونقيضها في البداية كغرض يبرهن عليهما ولا يدخل في التفاصيل كما فعل الغزالي حينما طبق المقولات المعروفة باسم كانط مبتدئاً بمقولة الكيف (إثبات نفي وتحديد) ثم مقولة (الجملة ـ الكثرة ـ فالوحدة) مُعْتَمِداً فيهما على مبدأ عدم التناقض من خلال برهان التطبيق والحصر. وهاتان المقولتان هما اللتان لم تُوظفا في التكافؤ عند كانط. وقد وظف الغزالي مقولتي العلاقة والإضافة[2] وقد اهتمّ كانط بمبدأ عدم التناقض لإثبات التناهي وهذا ما فعله الغزالي بشيء من التفصيل، وفي الردّ وظف ابن رشد ردود أرسطو ولم يهتم بإشكالية السبب الكافي

(1) كانط: نقد العقل المحض.

(2) قارن كتابنا مواقف ومقاصد، الموقف الثالث ـ المقصد الثالث.

كما وضعها ابن سينا. ولولا كتاب «تهافت التهافت» لظلّت فلسفة الغزالي لغزاً محيراً حتى الآن رغم أن تهافت الفلاسفة ترجم إلى العبرية مفصولاً عن تهافت التهافت الذي ترجم إلى العبرية واللاتينية لعدّة مرات وقد ترجم مبتوراً ثم ترجم كاملاً على يد كالو كالونيموس[1]. وقد ميّز كل من الغزالي وكانط بين عالم الحقائق وعالم الظواهر بعد أن تمكن كانط من معرفة الكثير من أراء الغزالي عن طريق ليبنتز وقد اتفق الغزالي وكانط في أن العلاقات الميتافيزيقية ليست زمانية. ولكنه اختلف معه في علاقة العلّة بالمعلول في عالم الظواهر حيث اعتمد كانط على شروح ابن رشد[2] المتضمنة لنظرية الأحوال الكلامية، وبالأحرى ما يعرف بالترنسندنتاليا، والتي دار حولها البحث في الكثير في العصر الوسيط، ولم يوفق كانط في حله لمشكلة العلة وكما يرى ج. مارتين بأن هذا الحلّ كما في نقد العقل المحض نجاح[1] وفشل في وقت واحد بل كانط نفسه يعترف في أواخر أيامه بأنه لم يتمكن من إيجاد حل نهائي لمشكلة العلية. إن هيوم الذي اعتمد على المسألة الأولى لطبيعيات التهافت خاصة في كتابه «مقال في الفهم البشري» لم يفهم حقيقة الشيء بذاته وهذا ما أكمله كانط فيما بعد، كما اعتقد في أن أحكام الرياضة تحليلية على العكس من الغزالي كما في معياره وكانط في نقده. أما تصوّر الغزالي عن العادّ غير المعدود كما في المعارف العقلية فقد تأسس في ضوئه التناقض الرياضي عند رسل، ولعلّ أكبر إنجاز في مجال الرياضة للغزالي هو تطويره لمبدأ التضمن من خلال تداخل الصفات ووحدة الموضوع. وأن مبدأ الهوية لا هو هو ولا هو غيره. وردّ الغزالي في كتابه «المعارف» وحدة العلوم الفيزيائية والهندسية واللغوية والمنطقية إلى الإلف الروحي وهي التي كانت سبباً في ظهور فنّ لول «وهو الأمر الذي ارتآه ديكارت بأنه يشبه لعب الأطفال فقام بتأليف قواعد لهداية العقل Regulae directione ingenium الذي حاول فيه ردّ الفيزياء إلى الرياضة الشاملة

(1) قارن كتابنا: نقد العقل التاريخي، الجزء الأول، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي.
(2) يؤكد توما الأكويني بأنه أخذ نظرية الأحوال من خلال شروح ابن رشد لما بعد الطبيعة، وهذه النظرية دار حولها صراع الكليات في العصر الوسيط.

Mathesis universalis إلى الحكمة الشاملة Sapiantia universalis وحينما لم يتمكن من حلّ علاقة العقل المجرّد بالمخيلة كما في القاعدة الثامنة وذلك لعدم تمكّنه من فهم نظرية العقل المجرّد والسببية المجرّدة عند الغزالي فإنه ارتدّ إلى الكوجيتو السينوي كما في تأملاته ومبادئه، ولم يكتب من كتاب القواعد إلاّ الجزء الأول وشيئاً من الجزء الثاني. مهما يكن من شيء فإن المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة والمتناقضة الأولى من كتاب «العقل المحض» حسب اعتقادنا فإنه يمكننا أن نُردّ إليهما الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ويكفينا برهاناً على ما نقول هو اتجاه البحث الفلسفي إلى عالم الظواهر والابتعاد عن الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي، ولعلّ مارتين لول على حق حينما حارب الرشدية في باريس بعد تأليفه كتابه عن منطق الغزالي والذي أحرقه فيما بعد، ولكن لولا شروح ابن رشد المتضمنة في نقده للغزالي لما بقيت الفلسفية التقليدية هي السائدة.

ولعلّ هذا ما عناه كانط في تعبيره عن القلب الكوبرنيقي حيث اتجه بالبحث إلى المعرفة وعالم الظواهر بدلاً من البحث في الإلّهيات والعالم الغيبي. أما الغزالي فقد فهم في الشرق بأنه يهدف بكتابة التهافت إلى هدم الفلسفة فحسب، والحقيقة أنه أراد ما أرادته الفلسفات الحديثة والمعاصرة، ورغم الفهم الخاطىء للوضعية المنطقية عن الميتافيزيقيا فإنها لم تخرج عن قضايا البحث العلمي كما يرى الغزالي على أنها القضايا التحليلية في العلوم الصورية والقضايا التركيبية في العلوم التجريبية والعلوم الرياضية التي تخضع للزمان والمكان. أما اعتباره للميتافيزيقيا من حيث أنها من عالم الغيب وإنه موضوع إيمان وليس موضوع معرفة فهو ما أقرّه كانط.

«ابنُ رشد وإزدواجيّةُ الحقيقةِ
فصل المقال الشرعي عن المقال الفلسفي
وإثباتُ الصِلَةِ بينهُمَا»

د/ عبد المجيد الغنّوشي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة تونس الأولى

إنّ أطروحة «إرناست رينان» حول «ابن رشد والرشدية» التي نوقشت في جامعة السربون سنة 1852 قد تضمنت لُبْساً صارخاً بشأن معتقد ابن رشد. فلقد قدمت للدارسين والباحثين منذ صدورها صورة للشارح إن لم تكن متّسمة بالإلحاد والزندقة فهي تبرز دون شك التباس موقفه وازدواجيته إزاء الشريعة.

لقد ظلت هذه الصورة تلازم ذهن مفكّري أوروبا اللاتينية طيلة سبعة قرون من وفاة أبي الوليد بن رشد. إلاّ أنها ما لبثت أن أثارت في نفوس الباحثين والدّارسين انقساماً أدّى بجلهم إلى انتهاج منهجين مختلفين بل قل متقابلين إطلاقاً. فَدَنْكِنْ مَاكْدُونَالْد Duncan Macdonald قال في حديثه عن «التهافت التهافت»«In it too, Ibn Rushd carefully covers his great heresis» «يخفي ابن رشد بكل اعتناء في هذا الكتاب هرطقته الجسيمة» ثم أردف قائلاً بخصوص كتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» «These tractates are arranged to give no clew to his real philosophy» «إنّ هذين الكتابين منظمان تنظيماً محكماً بحيث لا يقدمان أي إشارة إلى فلسفة ابن رشد الحقيقية»(1).

إلاّ أن هذا الموقف الذيّ اتخذه D. Macdonald قد رفضه كلّ من (1904) (M.A)Palacios, (1889) (A.F.) Mehren. فلقد درس كلاهما فلسفة ابن رشد وتعمّقا فيها ونظرا عن كثب في حقيقة عقيدة فيلسوفنا فوَصَلا إلى نفس النتيجة مُقرَّيْن تديُّنَ ابن رشد مُبَرِّئَيْنه من تُهمة الإلحاد والمروق عن الدّين التي ألصقها به مُفكرُو القرون الوسطى سواء أكانوا مسلمين أم نصارى بل أنه لم يكن في نظرهما سوى فيلسوف مسلم سليم العقيدة والمعتقد سنيّ تخاله متكلماً أشعرياً. فكان لهذا

(1) D. Macdonald: *Development of muslim theology, jurisprudence, and constitutional theory*».

الموقف المتطرّف الذي جعل من ابن رشد رجلاً متعصباً للشريعة تعصب الأشاعرة ردّ فعل صريح حاسم تجلّى في أطروحتين أُخْرَيين سيكون لهما شديد الأثر على جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إسلاميين كانوا أم نصارى. فلقد أظهر المستشرق الألماني M.J. Muller بِنَشْره لكتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» وترجمتهما إلى الألمانية أنّ الفكرة المركزية التي يدور حولها هذان الكتابان تَتمثّلُ في التوفيق بين الحكمة والشريعة فكان لذلك وقع شديد في نفس مُستشرق فرنسي «ليون چوتية» Léon Gauthier الذي سرعان ما تبنّى هذه الفكرة وبَنَى عليها أطروحته التي قدّمها أمام أساتذة السربون سنة 1909 فظهرت موسومة بالعنوان التالي «نظرية ابن رشد حول علاقات الشريعة والفلسفة» «La théorie d'Ibn Ruhd sur les rapports de la religion et de la philosophie» فجعلت يومئذٍ من فيلسوف قرطبة فيلسوف التوفيق بين الحكمة والشريعة بدون مُنَازع. فحمّلت بذلك صاحبها منذ ذلك الحين مسؤولية جسيمة لا لكونها بُنيت على أفكار مُسْبَقَةٍ متهافتة بل لأنّها أَلْزمت جميع الدراسات الرشدية على أن تكون طَوال قرن تقريباً تِكرَاراً مُمِّلاً لها ولجميع عناصرها. فمن جملة الهفوات الجسيمة التي وقع فيها هذا المستشرق الرائد تعنُّتُه على قراءة الفكر الرشدي وفهمه إيّاه من خلال رؤية مدرسية «سكولسكية» قَرْوُسطية هَمُّها الوحيد التوفيق بين الديانة المسيحية والفلسفة المشائية. ذلك ما أدّى به إلى إيجاد هذه القصدية اعتباطياً عند ابن رشد. فاقتفاه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية سواء أكانوا شَرقيِّين أم مُستشْرِقيين. أمّا الهفواتُ الأخرى فتتعلق بعدم فهمه لكتاب «فصل المقال» و «كتاب مناهج الأدلة» بل قل لفلسفة ابن رشد برُمتهَا ـ فلقد ترجم إلى الفرنسية سنة 1905 «كتاب فصل المقال» وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال بـ «Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie». فكان لهذه الترجمة الفرنسية تأثير عميق وسيىء في جميع التراجم الأروبية التي أُنجزت بعد ذلك التأريخ. فلقد ترجم الأب Nanuel Alonso هذا الكتاب إلى الإسبانية سنة 1947 تحت هذا العنوان: «La doctrina decisiva y fundamenta de la concordia entre la revelacion y la ciencia» بينما ترجمه

جورج فضلو حوراني إلى الإنجليزية بـ «On the harmony of Religion and philosophy».

وأخيراً يُقدّم «مسيّمو كانبنيني» «Massimo Campanini» ترجمة إيطالية لنفس الكتاب سنة 1994 بهذا العنوان «Il trattato decisivo sull' accordo delle religione con la philosophia».

إنّ جميع هذه التراجم مع رائدتها الألمانية التي قام بها M.J. Muller (1875) بالعنوان التالي «Harmonie der Religion und Philosophie, in Philosophie und Theologie von Averroe» قد أساءت فهم العنوان العرَبي للكتاب فمزّقت مضمونه شر ممزق وظلّت بذلك بعيدة عن قَصْدِية ابن رشد الفلسفية. ولكي نتأكد من ذلك حسْبُنَا النظر في أطروحة ليون جوتية والتّثبتُ فيها بكلٍّ تدقيق وموضوعية. فلقد أخطأ «ليون جوتية» في أمرين مُهِمين أوّلاً لأنّه حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه وترجمته إيّاه «بالقَوْلِ الفَصْلِ» Traité décisif في حين أنّ «فَصْلُ المَقَالِ» Distinction du discours! وشتّان ما بينَ هاتينِ الصيغتين وهذين المضمُونَين أي بين «القول الفصلِ» و«فصل المقال»! ثانياً لأنّه ضلّ وأضل كذلك في فهمه المتعسّف لكلمة «اتصال» وترجمته إيّاها بكلمة: «Accord». فأخذ عنه جميع المترجمين الأوروّبيين للكتاب كما رأينا مرتكبين نفس الخطأِ فَكُنتَ تجدُ لها هذه التراجِمَ: «harmony, concordia, accordo, harmonie».

والحقيقة أنّ كلمة «اتصال» ليست تعني البتة التوفيق وإنّما تُفيد العلاقة والصلة والنسبة. فيكون قصد ابن رشد قطعاً من وراء كتابه وعنوانه ومضمونه وفلسفته التمييزَ في القول والفصل بين الأمور اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب أو المقال الشرعي والمقال الفلسفي مع إثبات ما بينهما من صلة ونسبة وعلاقة. فما أبعدَ هذا المعنى وهذه القصديةَ عما ذهب إليه «ليون جوتية» وجماعته ومؤرخو الفلسفة الإسلامية جميعاً منذ 1198 أي منذ ثمانية قرون من وفاة ابن رشد! (وهنا أريد أن أفتح قوسين لأقول إنّ هذه الاعتبارات اللغوية والفلسفية بشأن كلمة

«اتصال» كنتُ قد قدمتها كتاباً سنة 1995 إلى زميل فرنسي اسمه Alain De Libera فانتحلها وضمّنها مقدمة حرّرها لترجمة جديدة فرنسية لكتاب «فصل المقال» قام بها Eric De Geoffroy تحت عنوان Discours décivif مُجدِّداً جَهْلَه بالعربية! ولم يذكر De Libera لا اسمي ولا بحثي الذي بين يديه فوصفه زميل فرنسي لنا شاهد عليه بأنّه عديم الثقة والنَزاهَة!).

وأمّا إذا ما أدّعينا أنّ ابن رشد قد عنى «بفصل المقال» القول الحاسم في التوفيق بين الحكمة والشريعة فلن نكون أوفياء لا إلى الكتاب ولا إلى عنوانه ولا إلى مضمونه ولا إلى السيميّة العربية sémantique ولا إلى التوازن البنيوي بين الفصل والوصل ولا إلى تواضع ابن رشد نفسه بل نكون قد اختلقنا واصطنعنا مشكلاً غريباً عن الفكر الرشدي إطلاقاً متناسين قولة ابن رشد الشهيرة الواردة في كتاب «الحسّ والمحسوس» والتي رددتها أوروبا أيام نهضتها مشيدة بابن رشد وبعبقريته: «يا قومُ لا أقول إنّ حكمتكم الإلهيةَ هذه باطلةٌ ولَكِنِّي أَقول إنّي إنسان أعلم علماً إنسانياً». «Ô Homines! non dico quod vestra ista scientia sit falsa, sed dico ego homo sicens scientiam humanam». ذلك ما جعل ابن رشد بالتأكيد يعمل جهده طيلة حياته كلّها للتمييز والفصل والفرز بين خطابين غير متجانسين: خطابٍ شرعيٍ مقام على الوحي والإيمان والإسلام وخطابٍ فلسفيٍ مُؤَسس على الاستدلال والعقل والبرهنة - إنّ ابن رشد الذي ما انفك حياتَه كلَها يميّز بين أجناس المعرفة وبين أقسام الشريعة وبين المستويات الذهنية وبين الفيئآت الاجتماعية وخصائصها وبين أنواع الأدلّة ودرجة يقِنِيّتِها بل قل بين مراتب الحقيقة نفسها لا يُعقل أن يتقدم بكل ادّعاء وغرور وتفاهة وانتفاخ ليقول «ها هو ذا الحلُ الحاسمُ لقضية مُزْمِنَةٍ لم يصب فيها أحدٌ من الفلاسفة قضيةِ التوفيق بين الحكمة والشريعة» بل أن ابن رشد لا يسعه في هذا المضمار حسبما تقتضيه قصديته الفلسفية وحسبما تسمح به السِّيمِيةُ العربية إلا أن يُقرّر وُيثبتَ الفصل والتمييزَ بين الحقيقة البرهانية أي الفلسفية والحقيقة الشرعية إلاّ أن هذا التمييزَ الصريح لم يتفطن إليه ليون چوتية وأتباعه ومن لفّ لفهّم بل أنه سار مساراً معاكساً له إطلاقاً وبنى أطروحته بعد

إساءته فهم عنوان الكتاب وقصدية ابن رشد الفلسفية على فقرتين من «فصل المقال» دون أن ينظر فيهما نظرة ناقدة مستقصية أغوارهما. فلقد أورد ابن رشد في مستهلّ كتابه تعريفاً غريباً مُدهِشاً للفلسفة ليَخْلُصَ في الفقرة الثانية إلى التصريح بإتِفَاقٍ عامٍ مبَدْئِي بين الحقّ والحقّ!

أمّا الفقرةُ الأولَى فهي التي يقول فيها: «إنْ كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. أعني من جهة ما هي مصنوعات فإنّ الموجودات إنّما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم» فابن رشد كما ترى لا يقدّم في قوله هذا التعريفَ الحقيقيَ للفلسفة كما يُقرّه أرسطو أي: «Tou On tos E On» أي «علم الموجود بما هو موجود» كما ألفنَا اِبنَ رشدٍ يَحدّدَ بهِ الفلسفة في جميع مؤلفاته على غرار أرسْطو فَهْوَ يَقول في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» فصل اللام ص 1395 «إنّ هذه الصناعة (أي الفلسفة) لمّا كانت ناظرة في الموجود بما هو موجود وذلك يقتضي النظر في مبادىء الموجود بما هو موجود وفي الأمور اللاحقة إذ كانت كل صناعة نظرية إنّما تحتوي على هذين الجنسين من المعرفة». فالفرق بين هذا التعريف والتعريف السابق أي الوارد في «فصل المقال» واضح متميّز وهو لا يُعزَى إلى تناقض في الفكر الرُشدي وإنّما إلى اختلاف الزاوية التي يُنْظر منها إلى الفلسفة ـ فإذا كان اِبن رشد ينظر إلى الفلسفة في التعريف الثاني من منظار أرسطو ومن وجهة الفلسفة الأولى أي الأُنْطُولُوجِيَا فإنّه ينظر في التعريف الأوّل من زاوية المتكلمين مشترطاً أَنْ تنْطَلِقَ من رؤيتهم الكلامية ـ الفلسفية لكي نُبرِّرَ مشروعِية التَفلْسُفِ فَيُسَمَحَ لَنَا بها ـ فإن كانت الفلسفة كما يقول المتكلمون هي النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتُها على الصانع فإنّه يلزم عن ذلك حسب إقرارهم أن تكون المعرفة بالصانع تابعة إلى المعرفة بالموجودات موظفة عليها توظيفاً وثيقاً متناسباً ـ لذلك كان على «ليون چوتية» أن يتفطن إلى هذا الأمر حتّى لا يَخْلُطَ بين معتقد المتكلمين ومعتقد ابن رشد بخصوص تعريف الفلسفة وحتى لا يخلط بين التعريفين ليستنتِجَ منهما نظريةَ التوفيق بين الفلسفة

والشريعة من حيث منطلقها وقصديتهما ـ أما الفقرة الثانية التي توقف عِندَها «ليون چوتية» وأقام عليها صرح أطروحته بشأن التوفيق هذا فهي تتضمن معنى دقيقاً ذهب على المستشرق الرائد إذ هي تتمثل في جملة شرطية تشترط أن تكون الملّة حقاً ـ (وذلك لن يُتَعَرَّفَ عليه مَنطِقياً عن طريق البرهنة إطلاقاً!) حتّى تتّفِقَ مع الحقيقة الفلسفية البُرهانية لأنّ الحقّ لا يُنافي الحق أو بعبارة أخرى لو كانت الشريعة بَاطلةً أي غير ثابتةٍ ثبوتاً بُرهانياً منطقياً فإنها تُقابِلُ إذ ذاك الحقيقةَ البرهانيةَ بل تُضَادُها كما يُستشَفُ من قول ابن رشد: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحقّ فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يُؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنّ الحقّ لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». (فصل ص 31). فهذه الجملة كما ترى تبتدِيءُ بأداة شرط وتشترط أن تكون الشريعةُ حقّاً ومُحرِّضة على الاعتبار والتفكير الموصلين إلى معرفة الحقيقة إذ بهذا الشرط وهذا الثمن وحدها لن يكون الحق مضاداً للحق بل تكون الحقيقة الشرعية والحقيقة الفلسفية البرهانية سِيَّيْنِ متماثلتَيْن صَادقتين ـ إلاّ أنّ هذا القول كما ترى يظل مُجردَ افتراض يتطلب البرهنة عليه وإثباتَه إذ أنّه من البديهي أن لا تَضَادَ بين الحقيقة والحقيقة شريطة أن تكون الحقيقتان من نفس الجنس ونفس النوع وأن تَصدُرا من نفس المصدر أي أن تكونا من عين البِنيَةِ المنطقية القطعية إذ يكفي أن تكونا غير متجانستين فتصدُرَ إحداهما عن الوحي والإلهام في حين تكون الحقيقة الأخرى مبنيةً ومقامة على البرهان واليقين العلمي والفلسفي لكي نجد أنفسنا إزاء «حقيقتين» بل مرتبتين للحقيقة غير متساويتين بل هما مغايرتان لبعضهما بعضاً وهذا ما بينّه ابن رشد وبرهن عليه بشأن خلود النفس مثلاً ـ لذلك فمن أجل اختلاف مصدرِ هاتين الحقيقتين واختلاف وسائلهما وجنسهما المعرفي تظلان مغايرتين لبعضهما بعضاً مستقلتين عن بعضهما بعضاً لأنّ ممّا لا شك فيه «أن الحقَّ لا يضاد الحقَ بل يوافقه ويشهد له» إذا ما انتميا إلى نفس المرجعية وإلى عين المنظومة المنطقية. أمّا إذا ما كانا خارجين عنها وانتمى كلاهما إلى نظام وَنسَقٍ مغايرين لنظام ونسق الآخر فسوف تكونُ لنا إذ ذاك حقيقةٌ حسب الوحي والإيمان والإسلام

وحقيقة أخرى حسب العلم والفلسفة أو كما كان يقول الرُشديون اللاَتِنِيُون «هناك عدّة أمُورٍ تُعَدُّ حقيقةً حسب الإيمان في حين أنّهَا باطلةٌ حسب الفلسفة» «Multa sunt vera secundum fidem, quae tamen falsa sunt secundum philosophiam» فيلزم عن ذلك إمّا أن نحدّ مَعْرفتنا العلمية ونقلّصها لِنُخَصِّصَ مكاناً للإيمان والاعتقاد كما سوف يُقر ذلك كانط Kant وأمّا أن نحدَّ الإيمان ونضعفه لصالح المعرفة العلمية والفلسفية. غير أنّه إذا ما حرصنا على التمسك بالحقيقتين جميعاً أي الحقيقة الإيمانية والحقيقة العلمية فلا جُنَاح علينا أن نتركهما يتعايشان معاً لدى نفس الشخص فتكون المرتبة الوجدانية في وئام مع المرتبة العقلانية لأنّ الطريق الموصلة إلى المَخْبَرِ ليست ضرورة هي الطريق المؤدية إلى المسجد أو الكنيسة أو البيعة!

فإذا كانت الحقيقة العلمية والفلسفية صادرة عن الاستدلال والبرهنة المنطقية اليقينية القطعية مع كونها إنسانية بحتة فإن «الحقيقة» الشرعية جدُّ معقدةٌ لأنّها مقامة على الاعتقاد بوجود الله والإيمان ببعث الرسل والأنبياء وبالوحي. وذاكَ مَا تفطن إليه اِبن رشد فأعرب إزاءه عن رأيه بدون مواربة بل بكل دقّة وموضوعية: «وإذا تقرّر هذا كلّه وكنّا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حقٌّ». ص 30 فالمعنى الذي يُفهم ويُستشف من قوله هذا ينحصر في كون شريعتنا مقامة على مجرّد اعتقاد لأنّ الحقيقة الشرعية ـ شئنا أم كرهنا ـ مقتبَسة من نور النبوّة ووحي الرسالة والرسالة لا يستدل على صحتها وحقيقتها بالبرهان العقلي المنطقي اليقيني وإنّما يُعتمد فيها على السماع والإيمان والإسلام كما يؤكد ذلك اِبن رشد ضمنياً ولكن بصفة قطعية فلنستمع إليه: «وليس لقائل أن يقول إنّ وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً في العقل. فإنّ الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل، وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا إنّ المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزْل. وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحس أن الشيء يوجد مرّة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حيئنذٍ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز». (مناهج الأدلة ص 210، القاهرة 1964). أمّا الفلسفة فهي

تعتمد ـ خلافاً للنبوّة والرسالة ـ على العقل والبرهان على حدّ قول اِبن رشد: «وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». (تهافت التهافت ص 410)، «لأنّ الفلاسفة قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان».

فإذا كان مصدر الحقيقة الشرعية يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف موادهما ووسائلهما وقَصْديّتِهِمَا فيلزم ضرورة أن تكون الحقيقتان بل المرتبتان من الحقيقة مختلفتين عن بعضهما بعضاً ومغايرتين لبعضهما بعضاً لا متناقضتين، إذ لو كانتا متناقضتين لكانتا متجانستين أي تنتميان إلى نفس الجنس المعرفي، في حين أن الأمر على عكس ذلك تماماً إذ للفلسفة حقلها الخاص وللدين إطاره الخاص، لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب أن نُقِرَّ فقط بالفصل والمغايرة كما أقرَّهما اِبن رشد متحاشياً إفساد معتقد العامة بحشو الشريعة بالفلسفة، لأنَ مقاصدَ الشريعة والشارع ليست في تعليم الحقيقة الفلسفية النظرية بقدر «ما هو حفظ صحة النفوس إذا وُجدتْ وطلَبُها إذا فُقِدتْ». فيلزم عن ذلك ضرورة أن نُقرّ كما أقرّ اِبن رشد مُتّقِيا بقناع علماء الإسلام مُتحدثِا بلسانهم «بأنّه لا يخلو عصرٌ من الأعْصَار من علماء يرون أنّ في الشرع أشياءَ لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميعُ النّاس». وَ «هَا هنا تأويلات لا يجب أن يُفْصَحَ بها إلاّ لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم». (فصل المقال ص 37 ـ 36) فهذا القولُ الرشدي صريح إن عنى به صاحبه شيئاً فهو يعني به حسب ظاهره وباطنه جميعاً أنّ ثمة حقيقةً أخرى ثانيةً مغايرةٌ للحقيقة التي نلمسها ظاهرَ الشرع والتي يجب السكوت عنها إذ لو صرَّحْنَا بها للعامة لهدمنا مقاصد الشريعة ولحملنا العامة على تكذيب الله ورسوله كما صرّح بذلك اِبن رشد في كتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة»: «إنّه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بها للجمهور كما قال علي ـ رضي الله عنه ـ: «حدّثوا الناس بما يفهمون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟» فإذا كان الأمرُ هكذا فإنّه يعسرُ بل يستحيلُ القولُ بأنّ اِبن رشد قد سعى في كتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» أو في غيرهما إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة كما ذهب إلى

ذلك كل من مُحمّد عبده ومحمود قاسم ومحمّد يوسف موسى وجميل صليبا وماجد فخري وكمال اليازجي وعبد الرحمان بدوي ومحمّد عمارة ومحمّد أركون وعاطف العراقي ومحمّد الفاضل بن عاشور والسيّدة زينب الخضيري(1) ومانوال ألنصو وروجي أرنلداز ومنتقمري وات وهنري كربان وشارلس بترّورث وميجال كروث هرنندث ومسيمو كانبنيني وعبد المجيد الغنّوشي كاتب هذه السطور في الستينات! لأنّ مِمّا لا شك فيه أن ابنَ رشد كثيراً ما يُقدم لنا أثناء استطراداته تلك الحقيقةَ الفلسفيةَ الثانيةَ المغايرةَ لحرفية نص الشريعة معتذراً إلى قُرّائِهِ على ذلك لكي لا تُكذِّبَ العامةُ الله ورسوله إذا مَا أطّلَعتْ على تلكم الحقيقة البرهانية ويُسِّرَ لها فهمها.

ذلك يعني بكل تأكيد أن لا توافق بين الحقيقة الفلسفية النظرية وبين الحقيقة الشرعية وأنّى يكونُ بينَها توافقٌ وتطابقٌ في المجال النظري وابن رشد يعلم علم اليقين أن الفكر الفلسفي اليُونانِي والهِلِنْستِي سَواءٌ ما يخُصُ منه المحرّكَ الأوّل المنقطع عن العالم والمستغرِقَ في نرجَسِيته أوْ قدم العالم أو اندثار النفس الفردية باندثار الجسم أو وحدة الوجود أو السببية الطبيعية المطلقة الرّافضة للمعجزات والخوارق والمضادة لها، يُنافي إطلاقاً ما جاءت به الشريعة الإسلامية في عقائدها وتعاليمها. إلاّ أن ابن رشد مع ذلك كلّه يثبتُ في كتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» بكل صراحة وإطناب وجود علاقة وطيدة واتصال متين بين الحكمة والشريعة خُصُوصاً على المُستوى العمَلي الأخلاَقِي بالذات كما سَيقِرُّهما علانيةً من بعده بستةِ قرون كانط KANT في كتابه «الدين في حدود العقل الفطري المجرّد» «La religion dans les limites de la simple raison».

يقول ابن رشد في «فصل المقال» في هذا المضمار: «ينبغي أن تعلم أنّ مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحق (الشرعي) والعمل الحقّ. . . والعملُ الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادةَ وتجنبُ الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة

(1) Manuel Alonso, Roger Arnaldez, Montgomery Watt, Henry Corbin, Charles Butterworth, M. Cruz Hernandez, Massimo Campanini.

بهذه الأفعال هي التي تُسمى العلمَ العملي ـ وهذه تنقسم قسمين ـ أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذّي يسمّى الفقهَ والقسم الثاني نفسانية مثلُ الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرعُ أو نهى عنها» ص 54.

ولقد خصّص أبو الوليد الصفحات الأخيرة من «تهافت التهافت» ليبين بكل إسْهَاب قيمَةَ الشرائع في تعليمها الفضائل الخلقية التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية والتي بها تَتَوَفَّر السعادة الشخصية والمشتركة بين الناس. لذلك فإنّ الفلاسفة «يظْهر من أمرهم أنهم أشد النّاس تعظيماً للشرائع وإيماناً بها والسبب في ذلك أنّهم يَرونَ أنها تنحو نحو تدبير النّاس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنّه ولا واحد من هذين يَتِمُ ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية وأنّ الفضائل الخلقية لا تتمكن إلاّ بمعرفة الله تعالى. . . ويرون (أي الفلاسفة) مع هذا أنّه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العَامة مثل هل يجب أن يُعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود. . . فالشرائع لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأنّ الفلسفة إنمّا تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو مَنْ شَأنهُ أن يتعلم الحكمة. والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلاّ وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس إنّما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته. أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأمّا عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألاَ يَسْتَهِين بما نَشأ عليه وأَنْ يَتأول لذلك أحسَن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه إن صرح بشك في المبادىء الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنّه مَناقِضٌ للأنبياء». ويورد إبن رشد إثر تنبيهه هذا عَلَى سَبيلِ السعادة الأخلاقية الشرعية المشتركة بين الفلاسفة والجمهور، قلتُ يورد خاطرة فلسفية جوهرية

تتعلّق بتأسيس الأخلاق فيثبت أن التأسيس الرّاسخ الصحيح في هذا المجال ما كان مدعماً بالعقل والشرع جميعاً إذ لا سبيل هنا إلى الركون إلى العقل النظري الخالص لإرساء الأخلاقية فلا بدّ من الاعتماد على التقليد الشرعي حتى تتوفر مشروعيتها إذ جميع الفلاسفة كما يقول ابن رشد في نفس السياق، «متفقون على أنّ مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلاّ بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية» (تهافت التهافت» ص: 584). أمّا إذا ما بحثنا، بعد هذا التقرير والإقرار لما بين الحكمة والشريعة من علاقة، عن صلة أخرى تكون بَيْنَهُما أي بين العلم النظري أعني المعرفة الفلسفية وبين العلم الشرعي فلن نجد إلاّ صلةً واحدة صلة الاشتراك في الاسم أما دون ذلك أو بعد ذلك فازدواجية ومغايَرَةٌ ومرتبتان للحقيقة موازيتان لمنزلتين اجتماعيتين منزلةِ الخاصة ومنزلة العّامة والجمهور.

أمّا بالنسبة لمرتبة الحقيقة الشرعية فَتُقَدمُ فيها هذه الحقيقة الشرعية مدعّمة بمعطيات شرعية من جنسها منزهة من حشو المتكلمين وتخليط أدلتهم المستهجنة وتأويلاتهم الملفقة كما يُشهّر بها كتاب «مناهج الأدلة» مُشيداً بسماحة الشريعة وبساطتها ووضوحها إذا ما اُلتمست من يُنبُوعها غيرَ ملوثة بتأويلات المتكلمين الذين صنعوا بأصول الشريعة وعقائدها صنيعَ شرذمة من الدَجّالين بدواء عجيب ركبّه طبيب ماهر ليحفظ به صحة جميع النّاس بل أكثرهم فأخذوا يفككون عناصره مغيّرين إيّاها مستبدلينها بما أدّاهم إليه فهمهم واجتهادهم التعسفي مسلطين عليها تأويلات ما أنزل اللهُ بها من سلطان فأتلفت منافعه وأودت بصحّة النّاس جميعاً. «وهذه هي حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة وذلك أن كُلّ فرقةٍ منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتّى تمزَّقَ الشرع كل ممزق وبَعُدَ جِدًّا عن موضعه الأوّل... وأوّلُ من غيّر هذا الدواء الأعظم هُم الخوارجُ ثم المُعتزِلَةُ بعدهم ثم الأشْعَرِيةُ والصُوفية ثم جاء أَبُو حامد الغزالي فطم الوادي على القرى». ص: 181 ـ 182.

فالنجاة كل النجاة حسب اِبن رشد لهي في تمسّك العامة بالنص الحرفي

للشريعة وبظاهرها دون أن تنحطّ في فهمها إيّاها فهماً حَشوياً ولا كلامياً ولا فلسفياً بل عليها أن تمتطي لذلك مطية الاستدلال الشرعي والأدلة الشرعية البيّنة اليسيرة المستمدّة من الآيات القرآنية فتستدلَ على وجود الله وحدوث العالم مثلاً بدليلي العناية الإلهية واختراعها للجواهر وتثبتَ خلود النفس الفردية بدليل جوهريتها وروحانيتها كما يذكره اِبن رشد في «مناهج الأدلة ص: 246 مُنبِّهاً على ما بيّنه الشرع في ذلك: «وهو قوله تعالى: ﴿الله يتوفَى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ الآية. وَوَجهُ الدليل في هذه الآية أنّه سوّى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيّر آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلمّا كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأِمْر لحقها في جوهرها وإنّما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وأنّه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس والموت هو تعطل. فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم».

وأمّا بخصوص مرتبة الحقيقة الفلسفية البرهانية المعدّة للخاصة فإنّها تطلب في كتب البرهان حيث يُنظر في المسائل الفلسفية المعتاصة كوجود الله وقدم العالم والقضاء والقدر والأسباب والمسبّبات والمصير الإنساني إلخ... دون أحكام قبلية ولا معطيات مسّبقة أي خلافاً لما تقتضيه طريقة المتكلمين وحكمتهم الجدلية ـ لذلك فمن رام منَ الخاصة الوقوف مثلاً على نُبْذَةٍ ممّا وصل إليه الفلاسفة بشأن العالم هل هو قديم أم محدَثٌ (وهو السؤال الذي أُمتحن به اِبن رشد كما تعلمون عند دخوله على أمير المؤمنين الموحدّي أبي يعقوب يوسفٍ بن عبد المؤمن) فليعلم أنّه يستحيل صدور حادث عن علّة قديمة لأنَّ الفلاسفة كما يقول ابن رشد: «لمّا أدّاهم البرهان إلى أن ههنا مبدأً محرّكاً أزلياً ليس لوجوده ابتداءٌ ولا انتهاء وأن فعله يجب أن يكون غير متراخٍ عن وجوده لزم أن لا يكونَ لفعله مبدأٌ كالحال في وجوده وإلاّ كان فعله ممكناً لا ضرورياً فلم يكن مبدأ أوّلاً فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده». («تهافت

التهافت»، ص 20). ولترسيخ هذا المعنى وإثباته إثباتاً بُرهانياً منطقياً لا يحتمل الشك يتعمّق ابن رشد فيه بكل إطناب: «وإذا قلنا إنّ الأوّل لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لأنّه نقص فأي نَقْصٍ أعظم من أن يُوضعَ فعلُ القدِيم مُتَنَاهِياً محدوداً كفعل المُحدثِ مع أن الفعل المحدودَ إنّما يُتصَور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القدِيم الغيرِ محدودِ الوُجودِ وَالفِعْلِ. فهذا كلّه كما ترى لا يخفى على من له أدنى بَصَرٍ بالمعقولات. فكيف يَمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فِعلٌ وَيمُر ذلك في أذْهَاننا إلى غير نهاية كما يستمر وُجوُده أعني الفاعل إلى غير نهاية فإنّ من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعلُه لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أنّ كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلاّ أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أنّ القديم لا يصدر عنه إلاّ فعل حادث فقد وضع أنّ فعله بجهة ما مضطرّ وأنّه لا اختيار له من تلك الجِهَة في فعله» (ن ـ م ص: 96 ـ 97). فيستنتج من ذلك كلّه قدمُ العالم كما يستنتجُ لزوماً قدمُ مادته وحركته وزمانه إذ لا يُعقل أن تكونَ لواحد من هذه الأشياء المتضايفة المساوقة للمحرّك الأوّل بداية أو نهاية وكُلّكم نظر في عشرات الصحف التي خصّصَها اِبن رشد لهذه المَسْألة في «تهافت التهافت» ومن شروحه الأرسطية «لما بعد الطبيعة» و«السماع الطبيعي» و«السماء والعالم» و«جوهر الفلك»(De Substantia Orbis) (المَوجُودِ إلا في تَرجَمَتَيْهِ العبرية واللاتنية) التّي جعل منها كذلك تعلّةً ومناسبة ليصهر فيها معتقداته الفلسفية تحت قناع أرسطو وعن وساطته.

ولكي نَزْدَادَ تأكُداً ويقيناً من ذلك كلّه عَلينا أن نلتمسه في البراهين ذات الصبغة الماورائية أو الطبيعية التي يُقدمها ابن رشد ليبرهن بها على اندثار النفس الفردية الجزئية اندثاراً كليّاً مع إثباته خلود النفس الكلية نفسِ النوعِ البشري. فمن جملة ما أورده في هذا المضمار قوله في كتاب «الكون والفساد» ص: 20 ـ 24 بأنّ الموجوداتِ المتحركة حركةَ الاستقامةِ إنمَا يوجد فيها البقاء في كُلِّيتها لا في

أجزائها وهي محافظةٌ على صورها النوعية لا على أجزائها وكذلك إقراره بأنّ العناية الإلهية منحت الحي الفاني المقدرة على التَوَالد لتخليد نوعه ولتعزيته بهذا الخلود النوعي عن الفناء الجزئي ولتقريب هذا المعنى من الأفهام يشبّه اِبن رشد النفس بالضوء الذي يتحدّد مصدره إثر انْعِدَام الأشياء المضيئة. «فالمنقسم، حسب قوله، هو الجسم بالذات مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أنّ الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتّحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان» («تهافت التهافت» ص 30). ويتفرّغ اِبن رشد للحديث عن نفس زيد ونفس عمرو واستقصاء الأمر بشأنهما والبرهنة على أنهما تُعَدَّان أمراً واحداً من حيث الصورة وأنهما باندثار الجسيم مبدإ الفردية تَعُودان إلى وِحَدتِهما النوعية يُثبِتُ خلود الجنس البشري بخلود نفسه الكلية، فهو يقول في هذا المضمار: «أمّا زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذن يضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة إنّما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المَواد فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع» (ف ـ م ـ 28 ـ 29) لذلك نرى اِبن رشد يخصّص لهذه المسألة بعض المقالات التي يعالج فيها بإطناب مشكلة العقل الهيولاني والعقل الفعّال والتي استرجعنا منها انطلاقاً من النصوص اللاّتينيةِ إلى العربية «رسالة اتصال العقل المفارق بالإنسان» «Libellus De Connexione Intellectus Abstracti cum Homine» ورسالة «سعادة النفس» «De Animae Beatitudine» كما استرجعنا كذلك جزءاً كبيراً من الفصل الثالث من شرح اِبن رشد لكتاب النفس (المفقود بالعربية) من اللاتينية عن ترجمة «يعقوب مانتينو» وترجمة «ميخائيل سُكُوتوسَ»

فأتت هذه المقالات كلّها فضلاً عن معالجتها لقضية المعرفة من عقل وتعقل لِتُبرهِنَ على خلود العقل الفعّال وصنوه العقل الهيولاني اللذين يُشَكِّلاَنِ صُورَةً جَوهرية صمّاء تتمثل في عقل كلي واحد أوحدَ عقلِ النَوع البشري بمعقوليتهِ الكُليةِ المطلقة والذي هو ليسَ شيئاً آخرَ سِوَى العقل الكُلِي الذّي سَوفَ يجعله E.Kant إمانّوال كانط في كتابه «نقد العقل النظري الخالص» الدَعامةَ الأساسية المُنَظِمةِ للتعقل الإنساني ولمعقوليتّهِ: «La raison universelle».

ذلك العقل الرشدي الذي حملت عليه أوروبا القروسطية حَمْلَةً صليبيةً شعواءَ عن سوء نيّة أو عن سوء فهمها إيّاه ساخرة من ابن رشد الذي سوّى حَسب زعمها بين العاقل والأبله والمعتوه باشترَاكِهم في نفس العَقْلِ الأَوْحدِ! وحتّى ليبنتز Leibniz نفسه فإنّه رغم عبقريته لم يشذّ عن كثير من مفكّري القرنين السابع عشر والثامن عشر لِيَقُوم بدراسة مطوّلة حول ما أَسْمَاهُ «بِوحدَةِ النفْسِ الرُشدية» Monopsychisme سخر فيها من فيلسوف قرطبة وأتباعه اللاّتنيين بقولهم بهذه النظرية كما فهمها عنهم غَلَطا! إلاّ أنّنا إذا ما أستقصينا موقف اِبن رشد بشأن العقل الكلي كما يُستَخْلَص من المَقالاتِ التي تَطاولَتْ علَيها الأَيدِي المُجرِمة لتحرقَها في نصّها العربي والتّي لم يبق لنا سوى نصّيها العبري واللاتيني المترجَمَيْنِ عنه قبل إتلافه فنحن نقف على نظرية متماسكة في غاية الطرافة قدّم فيها اِبن رشد مَا أرتآه لِحَلِّ قضية المعرفة وشرح عَمَلِيتّها شرحاً منطقياً بُرهانياً ولتقرير خُلود العَقل الفعّالِ والهَيُولاَني كعقل كُلي للجنس والنوع البشريين واندثار العقول الفردية الجزئية بفساد صورها الحالة في الهيولى. ونحيل القارىء الكريم. إن أراد الوقوف على هاتين المسألتين، إلى دراستنا بالفرنسية المرافقة لهذه الدراسة والتي قَدّمَناها في هذا الملتقى نفسه مُعالجِينَ فيها «ازدواجية الحقيقة مع محاولة حلّ المسائل الرشدية المتنازع فيها».

إلاّ أنّ هذه الحقيقةَ الفلسفيةَ البرهانية ـ بخصوص خلود العقل الكلي ـ لكونها مُوجَهة إلى الخاصة ومُعدّة لها يجب أن تبقى بعيدة عن البطحاء والميادين الجُمهورية حتّى لا تكون محلّ هزأة وسخرية للعامة وحتّى لا تُيْئِس الخلق من

المعاد كما فعل أبو نصر الفارابي في شرحه «النِقُوَماخِيا» (الذي أُتْلِفَ نَصُّه العربي) وَأَكَّدهُ اِبن طفيل مع عِبَاراتِ اللَّومِ والتَّأْنِيب بل قُلَ حتّى لا تلحقها الخيبة التي لحقت بِحَيّ ابن يقظان في مملكة سلامان فَتَنْعَزِلَ الفلسفةُ عزلةً مُطلقةً في جزيرة مُنَقِطعةٍ عن المدينة والمجتمع اللذين يَظَلان في أشَدِ الحاجَةِ إليها لإصلاح أمْرِهِمَا ـ لذلك تستّر اِبن رشد تقية واتّقاء للشهور فأخفى عن العامة بُعداً أساسياً وثورياً بل تنويرياً من تفكيره الفلسفي تَمثّل في الحقيقة الفلسفية البرهانية التي أثبتَها في كتب البُرهان وجعلها موازيةً لحقيقة شرعية إيمانية قائمة على الاعتقاد بوجود الله والتسليم بالنبوّة والرسالة وتعاليمها. وهكذا يتجاوَرُ حقلان معرفيان مُتَغَايِرَان دون أن يتَراتبا تفاضلياً لأنهما لا يشتركان إلاّ في الشكلية العملية الأخلاقية في قطعيتها المطلقة كما سَيُقرّها في القرن الثامن عشر إمّانوال كانط E.Kant.

إنّ هذا التمييزَ الرشدي الأصيل أي «فصل المقال الشرعي عن المقال الفلسفي» الذّي أعْرَبَ عنه أبو الوليد اِبن رشد بالعَربية والذيّ أَقَرّتْهُ جامعة باريس في القرن الثالث بعد أَنْ تُرجم إلى اللاتينية وأقام عليه كبار أساتذتها أمثال سيجار البرابَنْتي Siger De Brabant، وَبُوَاس دِي دَاسي Boèce De Dacie، وَبَرْنِيَهْ دي نِفَّال Bernier De Nivelles صَرْحَ نظرية ازدواج الحقيقة «سوف يتطوّر في القرن الرابع عشر ليتحوّل من الحقل المعرفي إلى الميدان السياسي فيطالب كلٌّ من: Marsile De Padoue و Jean De Jandun جَان دِي جُنْدَان ومَارسيل دي بَادُو بفَصل الزَّمَنِي عن الروحاني فينفصِلَ العَالَمُ الغَربي يومئذٍ نهائياً عن جميع أنواع التخليط والتلفيق سواء أكانت بينَ الدِين والفلسفةِ أم بيَن الروحاني والزَمني تَاركاً العالم الإسلامي واقفاً بينها يتَخَبَط في غُمُوهِيتِهِ.

الصفحة الأولى من كتاب «فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

مكتبة الاسكوريال

الصفحة الأولى من كتاب «فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

مكتبة الاسكوريال

LIBELLVS SEV EPISTOLA AVEROIS DE CONNEXIONE INTELLECTVS ABSTRACTI CVM HOMINE NVPERRIME TRADVCTVS AB EXIMIO DOCTORE CALO CALONYMOS HEBREO NEAPO.



Perã dedi frater optime ei qđ petiisti a me ut tibi patefaciã mentẽ Arist. circa cõnexionẽ intellectus abstracti cũ homine & ostendã uerificationem sermonis ĩ hoc iuxta radices huius uiri ipse.n.fuit prīceps quo ꝑficiunť oẽs sapiẽtes post eũ licet differãt in intelligẽdo uerba eius & in eo qđ ex eis sequiť. Noticia aũt huius q̃siti fundať sup duas radices quaꝝ una ẽ natura ĩtellectus mãlis & est fundamẽtũ huius q̃siti & euenit differẽtia inter eos ut plurimũ ex eoꝝ differẽtia in nã huius intellectus. Secũda uero radix ẽ modus quo intellectus abstractus ẽ intellectui mãli cã ut sit intellectus in actu.s.an sit ei cã tãq̃ agens & motor tm̃ ut est dispositio in motoribus nãlibus uel tanq̃ forma & finis ut est dispositio in motoribus abstractis qui mouẽt aĩas corpoꝝ celestiũ. Decreuimus tñ ante oĩa breui sermone narrare tibi id qđ dixit sapiens de nã intellectus mãlis & nã intellectus abstracti deinde narrabimus tibi id qđ uideť in hoc q̃sito ex rebus cõsequẽtibus ab opiniõe eius in his duabus naturis ex hoc enim possibile erit ꝑuẽire ad ueritatẽ eius si qdẽ hoc possibile fuerit homini.

Et dicimus ꝙ sapiẽs primũ qđ dixit cũ incepit ꝑscrutari de nã intellectus quẽ ipse mãlẽ appellat est ꝑsupponẽdo ꝙ ex rebus ꝑ se notis est ꝙ ꝓportio intellectoꝝ ad intellectũ apprehẽdentẽ ea est sicut ꝓportio sensibiliũ ad sensum. & uerificatũ est ei ex hoc ꝙ intellectus apphẽdẽs intellecta ẽ potẽtia recipiẽs nõ aũt agẽs sicut est in sensibus.s. ꝙ est potẽtia receptiua sensibilis. Et cũ uerificatũ est ei ꝙ sit ex potentiis receptiuis.s.q̃ sunt in potentia nõ aũt ex potentiis actiuis sequiť necessario ex hoc unũ duoꝝ.s.aut ꝙ receptio intellectus qui est in potẽtia intellectoꝝ q̃ sunt in actu & passio eius ab eis est sicut receptio sensus sensibiliũ & passio eius ab eis aut ꝙ receptio intellectus & passio eius est aliter. Et cũ uerificata fuit ei hec diuisio in qua restringiť ueritas ꝑscrutatus est de nã intellectus. Et dixit ꝙ necesse est ut sit nã eius in hac re diuersa a nã sensus & ut sit nomẽ passionis & receptiõis dictũ de eis equoce qm̃ cũ sit notũ ꝑ se de intellectu ꝙ intelligit oẽs formas necesse est ut hec potẽtia nõ sit potẽtia in corpore ita q. sit extẽsa in eo & diuisa ad diuisionẽ eius sicut est dispõ in potẽtiis sensuũ.s.q. sunt extẽse in corporibus & diuise q̃dãmõ ad diuisionẽ coꝝ nã si ipse eẽt qd reptũ in corpore sicut est in sensibus eueniet qdẽ ei ut apprehendat unũ genus tm̃ formaꝝ subiecta.n. ꝓpria recipiũt formas ꝓprias. Vlterius si esset potẽtia in corpore tũc illa potẽtia nõ reciperet formã illius corporis sibi ꝓpriã oculus.n.si esset hñs colorẽ nõ esset possibile uirtuti uisiue recipe colores & sic est in reliquis potẽtiis sensuũ. Iteꝝ si esset hec potẽtia in corpe hñs formã sibi ꝓpriã nõ apprehẽderet seipsam nã forme apphẽdentes mãles.s.sentiẽtes nõ apphẽdũt seipsas neq; finẽ sue dispõnis. Preterea si esset hec potẽtia & hec preparatio in corpe determinato tũc accideret eis id qđ accidit sensibus cũ apphẽdũt aliqđ sensibile & est unũ duoꝝ aut eñi nõ apphẽdũt rẽ hora apphẽsionis sue aut si apphẽderint ipsam apprehẽdũt qdẽ eã nõ prout est queãdmodũ accidit coloribus qui sunt cõtrarii

z

مقالة أفي

رسالة لأبي الوليد بن رشد
في إتصال العقل المفارق
بالإنسان

وهي رسالة نجت أحرقت من جملة
ما أحرق من رسائل وكتب ابن رشد
أنقذها كلوكلونيموس الحكيم اليهودي
أصيل مدينة نابولي
بترجمته إياها إلى اللغة اللاتينية
سنة 1527 م. MDXXVII.
وأعاد ترجمتها إلى نصها العربي
الأصلي مع تقليد لأسلوب ابن رشد
الأستاذ عبد المجيد الغنوشي
أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية
سنة 1994 م 1414 هـ
كما قدم لها ترجمة إضافية باللغة الفرنسية.

الوجود واللغة في كتاب ابن رشد
«تهافت التهافت»

د/ماسيمو كامبانيني

تمثّل العقلانية إحدى أهم المشكلات التي تثار عندما نحاول أن فهم فكر ابن رشد. وكل من حاول اعتبار ابن رشد عقلانياً، يجعله بالأساس تابعاً للإرث اليوناني (وبذلك يكون في النهاية عالماً «غربياً»). وفي الواقع فإنّ ابن رشد نفسه هو الذي جعل هذا القول مُتاحاً بسبب سعيه إلى التأليف بين الحقائق الإسلامية والرؤى الفلسفية الغربية (أي الأرسطية والأفلاطونية). ومع ذلك فإننا إذا ما طالعنا أعماله نجد أنفسنا بإزاء إطار إسلامي لا شك فيه وليس في وسع ابن رشد أن يتجاوزه حتى إذا ما تعلّق الأمر بمسائل فلسفية بحتة.

لقد كثر البحث في عقلانية ابن رشد قبل اليوم. وكنت قد أعربت عن عدم رضاي بالتصوّر العقلاني الذي لا يقبل المساومة مثل تصوّر ليون غوتييه أو ميجال كروز هرنانداز أو مارتيناز لوركا ـ ولن أستعرض أدلّتي هنا ثانية[1]. وحتّى محمد عابد الجابري فقد أخطأ ولم يهتد إلى ذلك في دفاعه المتحمّس عن ابن رشد عصري متقدّم. والجابري محقّ تماماً عندما يظهر موقف ابن رشد بالذات في إطار دولة الموحدين الإديولوجي ومشروعها السياسي الإصلاحي[2]. ومع ذلك فأن نضع ابن رشد في التيار الظاهري وكأنه من أتباع ابن حزم فهذا ما لا تؤيده الأدلة دوماً بطريقة

---

(1) L. Gautheir, *Ibn Rochd*, P.U.F., Paris, 1948; M. Cruz Hernández, *Averroes. Vida, Obra, Pensiamento, Influencia*, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1986; A. Martinez Lorca, *Al Encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993.

وقد بحثت في عقلانية ابن رشد في المقدمتين: مقدمة لترجمة كتاب فصل المقال:

Averroè, *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia(Kitâb Fasl al- Maqâl)*, Rizzoli, Milano, 1994, Averroè, *L'Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi (Tahâfut al- Tahâfut)*, U.T.E.T., Torino, 1997.

(2) انظر: Demminique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, London and NewYork, 1991.

مقنعة، وخاصة إذا ما أولينا اعتبارنا إلى دوره كفقيه وقاض مالكي وسعيه إلى جعل الفلسفة مشروعة، أي ليوجد للفلسفة مجالاً في إطار ديني(1). ومن ناحية إخرى فإن تحامل الجابريّ في جعل عقلانية ابن رشد تكمن بالأساس في رفضه أن ينقل ما هو في الشاهد إلى ما هو في الغائب(2) هو أقرب إلى السذاجة، حتى إن أمكن أن نجد إشارات واضحة إلى ذلك في تهافت التهافت. عندما يبين ابن رشد مثلاً أن تعريف المتكلمين لله ليس بيّناً بنفسه، إلاّ إذا ما قبلنا القول بالنقلة من الشاهد إلى الغائب(3).

وأعتقد أن تهافت التهافت دليل مفيد جداً على التزام ابن رشد الإسلامي. فهو يمثّل مع فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة قطب الرحى في فلسفة إسلامية خالصة. وليس غرضي هنا أن استنقص أو أن أهدّم تصوّر ابن رشد للمعقولية، وإنما أودّ أن أبيّن أنه أخفق في تقديم تصوّر للفلسفة متماسك ومتكامل Holistic من وجهة النظر المعقولية وحدها. وطبقاً لذلك فإن مفهوم العقل الإسلامي الخاص ـ الذي أُقيم على أسس شرعية وجدلية أكثر من كونها ميتافيزيقية وبرهانية ـ يمكن أن ندرك قيمته بطريقة أفضل. إلا أن مقاربتنا هذه ستكون محدودة.

إنه لمن المعروف ظهور بعض الحيرة في ترجمة عنوان تهافت التهافت. وقد ترجمه المترجم اللاتيني كالو كلونيموس Calo Calonymos في العصور الوسطى

---

(1) محمد العابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

(2) M. Abed Al-Jabri, *Introduction à la Critique de la Raison Arabe*, la Découverte, Paris, 1994.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1992، ص 220؛ وراجع قولة ابن رشد ذات الدلالة الهامة: «فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة. وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب»... من هنا فصاعداً أذكر بين قوسين مربعين رقم الصفحات في نشرة بويج.

بعبارة Destructio destructionum (هدم الهدم)، لكن عبارة Destructio (هدم) لا تعبّر تماماً عن معاني لفظ التهافت الدقيقة. ومن الأكيد أن عبارة Incoherence of the incoherence أفضل. فلا الغزالي ولا ابن رشد راما أن يثبتا بالبرهان الأطروحات البديلة عن أطروحات خصومهم (الغزالي ضد ابن سينا، وابن رشد ضد الغزالي)؛ وإنما راما أن يبيّنا عجز الخصم عن إقامة البرهان على مذهبه ذاته. وهذا يقتضي أن منهج تهافت التهافت الحقيقي هو الجدلي لا البرهاني. وابن رشد نفسه يصرّح بأن الأقوال الواردة في التهافت ليست برهانية تماماً وإنما تنبه إلى الحقيقة [صص 47، 60، 69 . . .].

وقصدنا من اتخاذ هذه الزاوية المنهجية نقل النقاش من المستوى الأنّي ـ الإبستمولوجي (Onto- epistemic) إلى المستوى اللغوي، وإنما هذا يحدث إما بسبب رؤية مثل رؤية فِتغنشتاين في *Tractatus logico- philosophicus* (الكتاب المنطقي الفلسفي)، الذي يقول إنه ينبغي علينا السكوت إذا لم نقدر على الكلام في موضع من المواضع؛ وإما بسبب ترتيب الوجود على مستوى اللساني. وأعني أنه يكون من الممكن في هذه الحالة أن نحلّ الشكوك التي لا سبيل إلى تجنّبها في الميتافيزيقا وذلك على مستوى الاتفاق الصوري Formal بين الواقع والفكر واللغة. إنه من الأمور المسلّم بها هنا ـ وهو طبعاً ما لم يبرهن عليه ـ أن الحل الأول، الذي هو أقرب إلى فتغنشتاين، هو حل الغزالي: وهو يقتضي هزيمة الفلسفة بصفة نهائية والتوجه نحو إيمان صوفي. والحل الثاني وهو حل ابن رشد، وهو الذي يلحّ على اتفاق بين الفكر والوجود أقل مما بين الوجود والحمل عليه (Predication)، أي صياغته صياغة لغوية صورية. وبذلك يمكننا على الضدّ من فِتغنشتاين أن نتكلم في كل شيء وكل شيء نتكلم فيه ـ طبقاً لقواعد المنطق ـ له ما يوافقه في الواقع.

وفي رأيي تخوّل لنا هذه المقدمات أن نفهم بنية كل من الكتابين (تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت) فهماً أفضل. وفي وسعنا أن نضرب لهذه الفرضيٰ أمثلة في مواضع عديدة، لكن دعنا نركز على المسألة المعروفة جداً وهي مسألة قدم العالم.

لما أراد الغزالي أن يفسّر آراء الفلاسفة في القدم (وهي المسألة الأولى في ترجمة فان دان بارغ Van den Bergh، صص 4 ـ 10 من نشرة بويج) روى قول الفلاسفة إن الممكن لا يأتي من القديم، وإنه إن كان العالم حادثاً في الزمان كان يحتاج إلى علة مرجّحة تفعل أحياناً ولا تفعل أحياناً أخرى. وتكون الحالة الثانية مستحيلة بالقياس إلى الله القدير على كل شيء وخالق كل شيء. وينازع ابن رشد الطابع الفلسفي في كلام الغزالي قائلاً:

1 ـ إن لفظ «ممكن» من الألفاظ المتشابهة.

2 ـ وإنه توجد ضروب عديدة من الإمكان.

3 ـ وكل ضرب منها له علله المختلفة، ولا ينازع ابن رشد خصمه على أساس الجوهر وإنما على أساس الشكل.

والغزالي لم يلتزم بلغة دقيقة، فهو يطلق الألفاظ نفسها على الإنسان وعلى الله على حدّ سواء. وعلى العكس من ذلك فهذه الألفاظ لا يحلّ بعضها محلّ بعض إذا كانت المسمّيات التي تحيل عليها مختلفة. وكذلك لفظ «القديم» الذي يستعمل بطرق مختلفة، بحيث أن دليل الغزالي لا يستقيم، وذلك راجع بالأساس إلى كونه يُخطىء في فهم مشكلات الدلالة.

ويواصل الغزالي كلامه دون أن يمدّنا بـ«برهان» بديل عن ذلك. فهو يقف عند حد التساؤل بصفة خطابية لماذا لم يصرح الفلاسفة بأن العالم حدث بإرادة إلهية، بحيث لم يكن موجوداً من قبل ثم صار موجوداً من بعد. وفي ردّه على هذا السؤال يشرع في الاستدلال بطريقة لاذعة قائلاً إن من شأن المفعول أن يتراخى عن الإرادة، ولكن لا يتراخى عن الفعل؛ وإنّ إشارات الغزالي لا تحسم مشكلة ما إذا كانت الأفعال ينتج عنها تغيّر في الفاعل ـ بما أن الفاعل القديم لا يتغيّر ـ؛ وهذا كله «عسير البيان». . . ! وفي كل الحالات لا يمكننا أن نعتبر «إرادة» أمراً يُميز أزلاً بين ضدّين (خاصة بين الوجود والعدم) لأن الإرادة تتوقف بعد أن تميز بين اختيارات معينة. وبذلك يُخلّ الغزالي بمعنى «الإرادة» ذاهباً إلى أن الإرادة الإلهية

والإرادة الإنسانية تطلق كل واحدة منهما مكان الأخرى على المستوى اللغوي ولهذا الموضوع اللغوي أهميته بالنسبة إلى ابن رشد الذي يعتقد أنه في وسعنا أن نعلم جوهر الشيء بحده: فليس الحد مجرد عامل لغوي، بل هو جانب من الوجود[1]. ولذلك إذا أجاب متكلم أن الإرادة القديمة لن تتوقف بعد أن أرادت يقول ابن رشد ـ بلسان الفلسفة ـ إن الشريعة تفهم الإرادة بطريقة متشابهة لا تمييز فيها سواء كان الترجيح طبيعياً أو إرادياً. وهذا يبيّن وجود حالات وسطى بين الضدين أو الطرفين. وندرك أن الشريعة قادرة على مخاطبة أصناف الناس جميعها، حتى وإن كان فالفلاسفة في حوزتهم الاستدلال البرهاني الذي يعصمهم من كل مزلة لغوية يمكن أن يقعوا فيها.

ويجدر بنا أن ندقق هذه النقطة، يثير ابن رشد مشكل الفعل الاختياري وغير الاختياري من جديد في المسألة الثالثة [صص 148 ـ 156]، وينفي أن يكون التصوّر المشبّه لإله مريد قادر عالم بينا بنفسه، وإنما يحتاج إلى برهان. والفاعل الأول منزّه عن أن يتّصف بصفة الإرادة والاختيار وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد، والله لا ينقصه شيء يريده. وهو كذلك منزّه عن الفعل الطبيعي لأن فعل الشيء الطبيعي ليس صادراً عن وعي وفعل الله صادر عن علمه. والتمييز بين الفعل الاختياري والفعل الضروري لا يقتضي منا أن نؤكد ـ مثلما يفعل الغزالي ـ على أن الأول يقتضي علماً والثاني لا يقتضي علماً، إذ أن الفعل يعني الإخراج من العدم إلى الوجود بحيث لا يحتاج هذا الفعل إلى علم. ويؤكد ابن رشد على أن حد الفاعل حدّاً صحيحاً هو أنه «الذي يُخرج غيره من العدم إلى الوجود»، ومن القوة إلى الفعل. والفاعل الذي يفعل على غرار إله يصدر عنه العالم لا يحتاج ضرورة إلى معرفة ما يصدر عنه.

ولا نقدر أن نميّز بين الفعل الاختياري والفعل غير الاختياري إلاّ إذا اعتبرنا الفعل الحقيقي ـ وهو الإخراج من العدم إلى الوجود ـ ليس في المعنى المجازي.

(1) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، المقالة الرابعة، التفسير عدد 13.

وهنا [ص 156] يستشهد ابن رشد بالقرآن: (77:18]: «جداراً يريد أن ينقض» ليبين أن هذا النوع من الفعل هو استعارة لأنه لا يتضمن إخراجاً من العدم إلى الوجود. ويشبه أن يكون المتكلمون محقّين في نسبة هذا النوع من الفعل إلى الله مباشرة لا إلى الجدار ذاته؛ ولكن يبيّن ابن رشد أن «لخصومهم أن يعكسوا عليهم القول فيقولوا [. . .] وقوله «فعل بإرادته» مجاز» [«ص 158] وذلك للسبب التالي وهو «أن أحداً لا يقول «نظر بعينه وبغير عينه» وهو يعتقد أن هذا قسمة للنظر؛ وإنما يقول «نظر بعينه للنظر الحقيقي وتبعيداً له من أن يفهم منه «النظر» المجازي» [ص 157]. وفي وسعنا طبقاً لذلك أن نستنتج أن الخلق في نظر ابن رشد ليس إلا مجازاً مثلما أنه من المجاز أن نصف الفاعل الحق بأنه عالم أو مريد.

ويريد البحث في «القدم» في «المسألة الأولى» من كتاب تهافت التهافت (صص 34 ـ 41). اقتنع الغزالي أن الفلاسفة حاولوا في بحثهم في إرادة الله أن يخضعوا الحقيقة إلى الجدل وذلك بأن ينقلوا هذه الحقيقة إلى المستوى اللغوي والمفهومي. ولنا الحق يقيناً في أن نسمي ذلك «إرادة بالشرع» ولكن المشكلة في نظر المتكلمين تتعلق بالجوهر أكثر من ذلك: هل هنالك شيء مثل الصفة يعرّف بأنه «إرادة الله؟» وإذا ثبت ذلك فلا يكون شأنها إلا أن تميز بين الأشياء المتماثلة، وذلك بسبب أن لها الاختيار، وابن رشد يقبل أن يطلق لفظ «الإرادة» بدلاً عن لفظ آخر و «نسميها إرادة بالشرع»، وذلك لحلّ الوضع الكاذب والمتمثّل في نسبة صفة خاصة بالإنسان إلى الله: فما هي إرادة الله في جوهرها؟ لكن لا يتعلق المشكل في نظر ابن رشد بالاختيار بين متماثلين، بل بين متقابلات ومتضادّات وكلها راجعة إلى الوجود والعدم.

ويمثل الغزالي الله برجل جائع بين يديه تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه وهو سيميز باختيازه أحداهما بالأخذ والأكل ويترك الأخرى. ويجيب ابن رشد قائلاً إن هذا التمثيل هو تغليطٌ: فالإنسان في هذا الوضع ليس أخذه إحدى التمرتين تمييز المثل عن مثله، بل يجد الإنسان نفسه في حالة حرج ينبغي له فيها أن يختار بين أمرين: أخذ أحديهما أو الترك المطلق، فإرادته إنما تعلّقت بتمييز أخذ

أحديهما عن الترك المطلق ويؤثر أخذ واحدة منهما أيها اتّفق ويرجّحه على ترك الأخذ. وخلاصة الأمر فإما أن يتم له غرضه ويسدّ حاجته أو يموت جوعاً. أما بالنسبة إلى الله فلا يكون الخيار بين خلق هذا العالم وبين خلق عالم آخر مثله، بل هو بين الخلق وعدم الخلق. وبما أن عدم الخلق والتعطّل عن الفعل يستحيل عن الله فينبغي أن نستنتج أن العالم قديم ويرى الغزالي أنه يلزم عن القول بقدم العالم استحالة أن يفعل الله؛ ويرى ابن رشد أن العالم إذا كان ممكناً لا غير فذلك ينفي قدرة الله غير المتناهية.

وعلى كل فقد غلط الغزالي في المثال الذي ضربه وهو مثال الرجل الجائع، إذ الجوع يقتضي اضطراراً: فإذا كان الله مثل الإنسان، فذلك يعني أن ترجيحه عالماً على آخر يشترك معه في الإمكان اضطره إليه عامل خارجي أدّاه إلى هذا الترجيح. إلا أنه في المقابل غلط ابن رشد عندما أخذ على وجه الخطأ الشيئين المتماثلين على أنهما متقابلين: فمن وجهة نظر لاهوتية (تيولوجية) فإن الله أمامه خيارات متماثلة كثيرة، وليس أمامه قياس محرج ذو قرنين. ويتحول ابن رشد بالمشكل إلى مستوى خيار واضح تمام الوضوح بين أمرين متقابلين، وبذلك فهو محق عندما يبين أن الإرادة لا تعني بذاتها اختياراً بين أمرين بديلين متماثلين: إذا كنت عطشاناً فلا يهم أن أشرب نوعاً من الجعة عوضاً عن نوع آخر من علامة أخرى. وعلى كل حال فهو يكشف عمّا توهمه الغزالي، والغزالي من ناحيته محق في الإقرار بأن الله إذا كان قادراً على كل شيء فإن إرادته لا تتعلق بأمرين متقابلين بل بأمرين متساويين متماثلين إذ أن الإمكانين مقدوران له.

ويكشف اعتراض ابن رشد عن أي مدى كان يكره القول بوجود متعدد ويإبستمولوجية مفتوحة. ونقدّر في فحصه للعلاقة بين الحركة والزمان رأي الغزالي في أن الزمان لا يوجد إلا في علاقة بالحقائق الزمانية، أي الأشياء التي يربط بينها نظام زمني: فليس الزمان مقولة في ذاتها، يقول الغزالي إن الوهم يعجز «عن توهم موجود مبتدأ إلا مع تقدير «قبل» له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان» [ص 72]. وطبقاً لذلك لا يقدر الوهم أن يتوهم

مكاناً إلا مع تقدير مكان وراءه. والسبب في ذلك في رأي الغزالي هو أن بنية العالم الأنطولوجية تفلت من تحديد معرفي صارم، ولذلك ففي الإمكان أن تتغير. وكما لو قال نيتشه فللحقيقة شكل الانحناء والاستدارة، وعلى العكس من ذلك يجيب ابن رشد أن الحقيقة مستقيمة إطلاقاً، إذ لا يسع عقلنا إلاّ أن يقبل الحقيقة كما هي ويعبّر عنها بعلم يقيني. يقول ابن رشد: «إن تلازم الحركة والزمان صحيح وإن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة» [ص 74]. ويستحيل أن نجعل الواجب ممكناً. ويتهم ابن رشد الغزالي بالخلط بين الزمان والمكان، وهو غلط يقع بكل سهولة «عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي» [78]. إن النظر على الترتيب الصناعي يطابق النظام الذي عليه العالم. إن الكيفية التي نتكلم بها عن العالم توافق تماماً ما نتكلم عنه، وهو العالم نفسه؛ بحيث بينما في وسع الغزالي أن يقول إن «الفوق» و «الأسفل» أمران مضافان، يعيد ابن رشد قول الفلاسفة بوجود جهات طبيعية أي بوجود فوق بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الثقيل [صص 81 ـ 82].

والغزالي متهيء لقبول موقف نسبي: إذا كان الاستدلال صحيحاً على الإطلاق فسيذعن له كل الناس، وليس الأمر كذلك فيما يهمّ الله والعالم، وينازعه ابن رشد في ذلك قائلاً إن ما كان حقيقة ومعروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه (وكذلك العكس: فما لا يمكن للبرهان أن ينقضه فهو موجود) [صص 13 ـ 15]. ويجيب ابن رشد أيضاً على حكم الغزالي من أنه من زاوية أصول الشرع (زاوية لاهوتية أو كلامية) وبالقياس إلى قدرة الله المطلقة توجد إمكانات لا نهاية لها، وهو يبين في ذلك أن الإمكانات لازمة لخصائص الأشياء يريد بذلك أن الإمكانات لا توجد بنفسها [صص 31 ـ 33].

والنقاش المتعلق بالإمكان هو أشدّ النقاط الإبستمولوجية إثارة [ص 92 وما يليها]. يرى الغزالي أن الإمكان حاصل في الوجود، وهو بُعدٌ خاص في وجود الأشياء وليس تقديراً أوليّاً متقدماً على حدوثها. وبذلك يجب أن نعتبره مقدوراً لله يخضع لفعل الله الحر على الإطلاق. ويعني الغزالي أن الله نفسه لا يقدر أن يغيّر ما

هو مستحيل منطقياً. فهو قادر تماماً على أن يجعل ما كان ممتنعاً في حال ممكناً في حال، والعكس بالعكس. وفي ما عدا هذا الاستثناء المنطقي فالإمكان والامتناع أمران خاصان يتبعان ضعف الموجودات وتلاشيها بالقياس إلى الله الذي هو من ورائها يحيط بها بما لا يتناهى: ذلك أن الإمكان مثل الحدوث [ص 98] بل والأكثر من ذلك ليس العقل مضطراً البتة في أحكامه إلى وضع أن الممكن يجب أن يوجد [ص 104].

ويرى ابن رشد أن الإمكان هو حال للعدم تماماً؛ وهو الشرط في أن يصير العدم وجوداً وفي سياق واضح يربط ابن رشد بين الإمكان والتكوّن [ص 105]، وهو لفظ كله مغزى. وبعد ذلك يصير الإمكان ضرورة، ضرورة الوجود. وإذا ما نفينا تقدّم الإمكان فقد نفينا الضرورة، لأن الوجود بالفعل، أي الوجود الفعلي، مكمّل للإمكان. وينص ابن رشد بدقة على مبدإ الكمال: «إن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما، فإن كل شيء ليس ممكناً قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة» [94]. وهو مع ذلك يتردد في الأثناء بين المنطقي والأنطولوجي. ويقرّ ابن رشد بأن الفاعل (الله على وجه الخصوص) لا يقدر أن يفعل ما هو مستحيل منطقياً، بل هو ينفي قطعاً في بعض المواضع أن يوجد الممتنع بحيث «إذا فرض [المتكلمون] أن العالم كان ممتنعاً قبل حدوثه دهراً لا نهاية له [يلزم] أن يكون إذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان» [ص 94 ـ 95]. وابن رشد لا يجيز عقلاً هذا الانقلاب من مستوى إلى مستوى: فأبداً لا ينقلب المستحيل ممكناً مستعداً ليتحول إلى الوجود بالفعل، وبذلك يصير ضرورياً.

ويعلن ابن رشد أن الغزالي يقرّ أن قبل العالم إمكانات في وجود العالم غير متناهية بالعدد بحسب إرادة الله، إلا أنه يُجيب بأن من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد فقد يلزمه أن يكون قبل هذا العالم ما لا يتناهى من العوالم لا عوالم عديدة متزامنة منطقياً. وهو ما ينافيه العقل في نظر ابن رشد [ص 98 ـ 99].

وكما نرى فهذا حِوارُ صُمّ. يروم الغزالي أن يبين أن الفلسفة «عاجزة عن أن». . . : عن البرهنة على قضاياها، وأن تمدنا باليقين، وأن تعلم الله وحكمته الخفية. ويجيب ابن رشد أن الفلسفة هي على العكس من ذلك قادرة على ذلك تمام القدرة، والسبب هو بالأساس ما عليه لغتها من دقة فائقة، ولا نستطيع على المستوى اللغوي أن نُبطل ولا حتى أن نفحص عن حقيقة الوجود وضرورته. ويتوقف كل شيء على حقيقة العلم الواضحة، والسبب في ذلك مثلما يقوله ابن رشد في فصل المقال «أن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم هو شيء اضطراري لا اختياري»[1]. وهو يعني أن التصديق الذي يُضطرنا إليه البرهان أو الدليل هو الميزان الذي تبلغ الفلسفة به التيقّن من الأمور تيقّناً باطنياً بينها وبين نفسها.

وعلى كل يتّهم ابن رشد الغزالي بالخيبة في ادعائه «فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما أنه بخلاف تلك الحالة» ذلك أن المعقولات معروفة بنفسها بسبب وضوحها [صص 30 ـ 31].

يرى ابن رشد أن هنالك تطابقاً خاصاً بين الذات والموضوع وهو يعيد هذا الاعتقاد في مواضع عديدة من تهافت التهافت، مثلاً: «إن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس إذ كان الصدق كما قيل في حده أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس» [ص 103]. وأيضاً: «أما الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء، والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس» [ص 303 ـ 304].

يقول ابن رشد: إذا كان الموجود صادقاً كان الوجود الماهية نفسها [ص 400]: أي أن الكلام والمنطق إذا كانا صادقين ومطابقين للواقع، فلن يوجد انفصام بين ما هو الشيء وبين كيف هو. وبذلك يمكن للغة أن تصف بنية العالم

(1) فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، ط 4، 1973.

وصفاً حقيقياً ومطابقاً لما هي عليه. والعالم قديم سواء كان ذلك من جهة البرهنة العقلية أو من جهة الواقع الأنطولوجي الفعلي. إن القِدم هو حقيقة العالم الموضوعية، والأكثر من ذلك أنه تعريف يعبّر في لفظة عن مدْرج معقّد هو إحداث دائم [ص 162]. وهذا الإحداث الدائم هو في الواقع حقيقة العلاقة بين الخالق وبين العالم، حتى «وإنما سمّت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم» [ص 162]. وهذه نتيجة يستنكرها الموقف الديني السني، لكن ابن رشد متيقّن تمام التيقّن من أن الشريعة والحكمة لا تتضادان.

والمشكل المطروح الآن هو التالي: هل أن كل ما بسطناه حصل لأن «لغتنا فيها من اللين ما يجعلها تدرك اختلاف الرأي» بحيث «عندما يحاول ابن رشد أن يوفّق بين آراء متناقضة في الظاهر تتمثّل خطّته في بيان أن كل هذه الآراء مقبولة من جهات مختلفة للشيء الواحد [. . .] ففي إشاراته المترددة والمتعلقة باللغة يشير ابن رشد إلى أن التعارض إنما يرتفع بالتأكيد على جوانب الشيء الواحد المختلفة، وهي الكيفية التي عليها العالم في حقيقة الأمر»(1).

أم أنه ينبغي علينا أن نردّ الوجود إلى مستوى لغوي بغاية تجنّب الصعوبات الفلسفية التي يتضمنها طبيعة هذا الوجود؟.

ويشفق ابن رشد حقاً من إمكانية انقطاع الروابط التي توجد بين الوجود والفكر، وهي روابط لا يقدر على إثباتها بطريقة برهانية حتى وإن أيقن من حصولها؛ وهو يحاول البرهنة على أن وظيفة اللغة هي أن تترجم عن أحديهما بالآخر. وتوجد مناهج عديدة في بلوغ هذه الغاية. وكان القصد من تصوّر تهافت التهافت وتأليفه هو إظهار سيطرة اللغة على ما وراء الطبيعة. ويقدم ابن رشد حلاً مهماً آخر في فصل المقال، وهو كتاب مرتبط بكتاب التهافت أشد الارتباط.

وسنطرح المشكل نفسه بالنسبة إلى قِدم العالم. هل العالم مُحدَث أم قديم؟

(1) Oliver Leaman, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.196.

أثار ابن رشد هذه المسألة وتصدّى لها بشدة في فصل المقال، ولن نذكر أدلّته بالتفصيل من جديد. وهو يصل إلى النتيجة التالية: إنه في وسعنا أن نتصور العالم على أنه مخلوق وعلى أنه قديم على حد سواء: مخلوق بالقياس إلى الله وهو الموجود الذي وجوده فوق كل وجود، قديم بالقياس إلى الزمان لأنّ العالم لا يسبقه الزمان حتى وإن كان موجوداً عن شيء[1].

إن التساوي الإبستمولوجي بين الوصفين وبين القضيتين («ق» و «لا ـ ق») هو من حيث وحدة الحقيقة خيبة لغوية. وما لم يقدر ابن رشد على أن يبرهن على أن العالم مخلوق، يحاول أن يشير إلى أن القدم مساو للحدوث. وما لم يقدر على إثبات الحقيقة الأنطولوجية إما للقدم أو للحدوث إثباتاً برهانياً، توفّق في أن يُظهر أنّهما متماثلان من الناحية اللغوية.

وأشير إلى أن هذا الخلاف يستند إلى لعبة لغوية وأن ذلك قد يشير إلى أن الخلاف الفلسفي غير جدي من الناحية الأنطولوجية[2]. ولعلي لم أبرز بكيفية ملائمة أن حديث ابن رشد في فصل المقال قصد إلى الإجماع أكثر منه إلى البرهان نفسه، مثلما يبين دي ليبيرا De Libera ذلك في فحصه لجزء الكتاب المتعلّق بقدم العالم والذي يخلص فيه إلى النتيجة: «أن الفلاسفة، إن وجدوا، هم من العلماء الذين تكون موافقتهم لا بد منها في حصول الإجماع»[3]. ذلك أنه طالما تعلّق الأمر بمبادىء الإيمان الأولى فضروري أن يوجب إجماع كل من الفلاسفة والعلماء التمسك بظاهر الكتاب المقدّس وحتى إن وجب الإبقاء على صحة معالجة ما وراء الطبيعة معالجة لغوية باعتبارها أهمّ مدخل نفهم به فكر ابن رشد، فإن الإشارة السابقة صالحة في إثبات تصوّر ذي طابع إسلامي أوفر لموقف ابن رشد الأساسي.

هل الوجود أمر حقيقي أم هو مجرد تواضع لغوي؟ ما من شك في أن ابن

(1) فصل المقال، ص 42.

(2) في مقدمة *Il Trattato Decisivo* (انظر الهامش 1).

(3) انظر مقدمة دي ليبيرا لترجمة فصل المقال: A. De Libera, "Introduction" to Averroès, *Discours Décisif*, Flammarion, Paris, 1996, p.39.

رشد رأى أن الوجود هو الحقيقة المطلقة. لكن الفلسفة ليست قادرة على إثبات هذا القول: والغزالي محقّ في قوله إن الفلسفة غالت في طموحها وإنها في نهاية الأمر لا طائل من ورائها. ورأيي أن ابن رشد كان على وعي تام بهذه الصعوبة. كان سعيه إلى إنقاذ الفلسفة صادقاً، لكن العقلانية خُذلت: في نهاية الأمر نحتاج إلى الإيمان. يرى ابن رشد أنّ القرآن الكريم قادر على مدّنا بما يفضي إلى أساس مصدره الوحي ـ وهو بالتالي لا يناله الشك ـ أساس للمنطق وللعلم، وإن كان ذلك بسبب أن اللغة من وجهة نظر قرآنية، غير تواضعية، وإنما هي بتوقيف الله وخلقه، فهي الآلة المثلى في وصف حقيقة الأمر. وأجازف فأشير إلى أن القرآن يمثّل بالفعل نظاماً من اللغة كاملاً نتيجته أن يفتح المعنى الحقيقي للوجود حسب عبارات هيدغرية.

ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطعنا أن نجد تبريراً لاستعمال القرآن الكريم في تهافت التهافت، عندما يورد مثلاً الآية التالية (قرآن 22:21) ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ ليؤيد القول إن مبدأ واحداً يدبّر الحوادث الكثيرة [177]؛ أو عندما يذكر الآية (قرآن 11:41): ﴿وأوحى إلى كل سماء أمرها﴾ ليدل على أن بنية العالم والعقول المحرِّكة إنما هي بأمر من المبدإ الأول [ص 186 و 191]. إنّ سير العالم سيراً يبلغ الكمال يظهر في عناية الله الذي نزّل في الوحي (قرآن 12:16): ﴿والشمس والقمر والنجوم مُسَخَّرَات﴾.

هذا الطريق الذي توخّيناه فيما يخص قِدم العالم يمكن أن نتّبعه من جديد مثلاً فيما يخصّ العلاقة بين الكثرة والواحد أو النظام الفيضي بكامله. وما كان قصدنا إلاّ أن نشير بطريقة مقبولة إلى أن عقلانية ابن رشد هي أصعب في إدراكها مما يُعتقد عادة؛ وإنه ينبغي علينا أن ندرس عمله مراعين كونه قبل كل شيء مفكّراً مسلماً.

نقله عن الإنجليزية: مقداد عرفة منسية وراجع المؤلف الترجمة.

نقد ابن رشد لفلسفات الوجود
على ضوء مذهبه الخاص

د. حسام محيي الدين الآلوسي
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

مقدمـــة:

ابن رشد شأنه شأن كثير من فلاسفتنا، وخصوصاً الغزالي لا يمكن أن يكتب عنه هشاً، ذلك أنه يتكلم بحسب المخاطبين، كما أن كتبه بعضها تعبّر عن رأيه الخاص الحقيقي، وبعضها حجاجية دفاعية بحسب وجوده في بيئة وأحوال محددة، سلطوية، أو إسلامية، أو مذهبية بحسب السائد في زمانه ومكانه، ابن رشد لا يكتب بلسان واحد، ولا لهجة واحدة، ففي كتبه الحجاجية، والبعض يسميها «التوفيقية» مثل «تهافت التهافت»(1) و «الكشف» و «فصل المقال» نجده يعالج موضوعات شائعة في زمانه مثل الصلة بين الدين والفلسفة، وقضايا التأويل، ومسائل الله والصفات وعلاقته بالعالم، ومسألة الاجتهاد والعودة إلى الأصول، بأسلوب أقرب إلى المستوى الخطابي. ذلك أن ابن رشد ـ بعد الغزالي ـ يقسّم الأقيسة إلى ثلاثة أصناف ـ برهانية وجدلية وخطابية، وبناء على ذلك يقسّم الناس إلى فئات ثلاث مقابلة لتلك: هم أصحاب البرهان، فالجدليون، فالخطابيون.

---

(1) لتوضيح أن كتاب ابن رشد «تهافت التهافت» لا يعبر عن رأيه الخاص تماماً برغم أنه لا يعارض فلسفته الخاصة عموماً، وذلك أن ابن رشد في عدة مواضع عندما يعرض لمسائل دقيقة ينبه إلى أن إفشاء الكلام عنها لا يمكن، أو أن هذا الموضع ليس موضع الكلام فيه بمستوى أهل العلم، وهكذا، انظر تهافت التهافت، طبعة بويج ص 47،29، 126،60، 353،209، 358،356، 430،410، 588.

ولذلك يرى أحد الدارسين خطأ قول محمد عمارة أن هذا الكتاب «هو أحق كتبه المؤلفة التي عبر فيها عن رأيه الخالص وموقفه المتميز بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف»، محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة 1971، ص 21 وانظر حم ولد أدب: ازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام ـ رسالة ماجستير ـ بإشرافي، قسم الفلسفة، جامعة بغداد 1977، ص 166 ـ 176.

وابن رشد يعني بأصحاب البرهان الفلاسفة أو الخاصة، وبالخطابيين جمهور الناس، وبالجدليين المتكلمين، ويوصي باستعمال الإكراه مع العوام، والإقناع مع الخاصة[1]، وكأنه يتكلم بلسان الغزالي[2] الذي يوصي باستعمال الحديد أو السيف مع العامة!.

لذلك يجب تصنيف كتبه بحسب هذه المستويات، لكن الإشكال هنا أقل مما هو بالنسبة للغزالي، لماذا؟ لأن ابن رشد في الغالب والمهم يستمر على مذهبه الخاص حتى في كتبه الحجاجية، المشار إلى بعضها أعلاه، ولو بأسلوب ولغة فيها تغميض وتستر أحياناً يستطيع الكشف عما وراءه الدارس المتفهم لكل كتبه وفلسفته، ابن رشد في هذه الكتب الحجاجية يقرّب الدين من الفلسفة، من مذهبه، وليس العكس.

ومع ذلك فإن اعتمادنا الأكبر في عرض مذهبه الخاص يعتمد على كتبه الخاصة، أعني التي تعبر عن رأيه من جهة، وتعبّر عن «الفلسفة» وليس عن صلة الفلسفة بالدين، بأسلوب آخر ابن رشد يتحدث عن خاصة وعامة والخاصة هم الفلاسفة والعامة يخاطبهم الدين، أو هي من نوع «المضنون[3] به على غير أهله» عند الغزالي. وهي كتب لها جوها الخاص، وتحتكم إلى العقل وأقوال الفلاسفة وليس إلى نصوص في الدين وأصحاب المذاهب الكلامية الشائعة، ومن أهم هذه الكتب تلاخيص لكتب أرسطو المعروفة وشروحه عليها، وخصوصاً تفسير ما بعد الطبيعة، ومجموعة رسائله.

وإذا كنا أوضحنا هذه المسألة المنهجية لا بد أن أوضح شيئاً آخر وهو أنني

---

(1) فلسفة ابن رشد، بضمنها فصل المقال، ص 21، والكشف عن مناهج الأدلة ص 123، القاهرة 1319.

(2) عن الغزالي بحثنا المفصل: الغزالي مشكلة وحل، حيث فصلنا أنواع الخطاب هذه وحقيقة موقف الغزالي في آرائه الخاصة، البحث كله ضمن «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، ط 1، ص 215 ـ 247، وخصوصاً ص 64 وما بعدها.

(3) نفس الهامش، رقم 1، عن كتب ابن رشد، وفكرة المضنون به.

سأتجنب ـ جهد الإمكان ـ تخريجات الدارسين حول الموضوع الذي عنونا به هذا البحث، لأن ذلك موضوعٌ شائكٌ ومتعدد الأوجه، فما أكثر الآراء حول قراءة ابن رشد، ونصوصه في مشكلة الوجود هذه، وسيكون جهداً لا يقع في صميم البحث وإنما على ضفافه، وربما سنحت فرصة أخرى لإنجاز مثل هذا المشروع، لكن في كل الأحوال الاحتكام هو إلى ابن رشد نفسه، بعيداً ـ ما أمكن ـ وإلا عند الضرورة ـ عن قراءات الدارسين واجتهاداتهم وإيديولوجياتهم، ومن خلال عرض ابن رشد لمذهبه ونقده للمذاهب الأخرى على ضوئه وأمامنا هنا طريقان، فإما أن نبدأ من نقده للمذاهب، لنُوضح من خلال النقد مذهبه، ثم نفصّل مذهبه، وأما نفعل العكس فنبدأ بعرض مذهبه ثم على ضوئه نعرض نقده للمذاهب الأخرى، والأمر في الحالين متداخل أعني من أي نقطة بدأنا في المذهب أم في النقد سنجد من الصعوبة بمكان إمكان الحديث عن نقده ثم عن مذهبه أو بالعكس، ولذلك، ربما اضطررنا أحياناً إلى اجتزاء النص هنا، وإعادة ذكره مفصلاً أو كاملاً هناك وهكذا. ونحن لسنا على يقين من السبيل الذي سلكه ابن رشد، أتراه بدأ بانتقاد مذاهب الوجود متى استقام له مذهبه الخاص من خلال هذا النقد أو قل كنتيجة له، أم أنه اختار مذهباً وعلى أساسه انتقد مخالفيه؟ صحيح أن منهج أرسطو الذي ربما سار عليه ابن رشد ـ ولا بد أنه سار عليه في شروحه على الأقل ـ هو منهج له أربع خطوات، تبدأ بتحديد المشكلة، ثم جلب الحلول لها، ثم نقد هذه الحلول ثم إعطاء البديل أو تقديم المذهب المختار. إلا أننا لا نعرف دواخل النفوس للمفكر، فربما أعجبه هذا المذهب أو ذاك، ثم على أساسه راح ينقد المذاهب المخالفة، ربما العكس حصل، ويحصل. ومع أننا على يقين من أن ابن رشد يعتبر مذهب أرسطو هو اليقين عينه وأن فلسفته هي غاية ما يمكن أن تصل إليها العقول[1]، فإن ذلك لا يسمح لنا بأكثر من ذلك، أعني أنه يجوز أن يكون حكماً لاحقاً بعد اطلاعه على المذاهب ونقده لها، أو العكس.

---

(1) كذلك ص 167 ـ 168.

وقد وجدت أن الاحتكام إلى التسلسل التأريخي أنسب، فإذا كان نقد ابن رشد ينصب بالدرجة الأولى في مسألة الوجود على الحل الكلامي من جهة والحل الفيضي من جهة أخرى، يكون من اللازم عليّ أن أعرض لهذين الحلين بخطوطهما الكبرى، والتي هي مثار نقد ابن رشد لاحقاً، ثم النقد الموجه لكليهما قبل ابن رشد. وعندئذ نقدم نقد ابن رشد، ثم نختم بمذهبه الذي سيكون واضحاً أو قد اتضح.

وعليه يمكن وضع المفاصل التالية لبحثي كما يلي:

أولاً: نقد ابن رشد للمذهب الكلامي حول مشكلة الوجود، ويتضمن هذا:

أ ـ توضيح للمذهب الكلامي في أصل العالم.

ب ـ نقد الفيضيين المسلمين (الفارابي وابن سينا) لهذا المذهب.

ج ـ نقد ابن رشد للمتكلمين في هذه المسألة.

ثانياً: نقد ابن رشد للحل الفيضي ويتضمن هذا:

أ ـ توضيح للحل الفيضي في أصل العالم.

ب ـ نقد المتكلمين (الغزالي) لهذا الحل.

ج ـ نقد ابن رشد للفيضيين في هذه المسألة.

ثالثاً: مذهب ابن رشد الخاص في فلسفة الوجود.

رابعاً: تقويم لما قدمه ابن رشد في هذه المشكلة الكبرى.

ولنبدأ المشوار. . .

أولاً: المذهب الكلامي في أصل العالم، ونقد ابن رشد له:

أ ـ توضيح للمذهب الكلامي في أصل العالم في خطوطه المهمة:

منذ أوغسطين على أبعد احتمال استجد في الميدان الفلسفي حول مشكلة

الوجود حلّ جديد على المطروح اليوناني والروماني والشرقي القديم (في وادي الرافدين، ومصر القديمة) أي على المطروح عالمياً آنذاك مفاده أن الله أوجد العالم من لا شيء، وليس من ذاته ولا من مادة أولى، وليس على سبيل الفيض، العالم مخلوق من العدم في الزمان Creation ex- nihilo in time ويمكن إجمال الخطوط العريضة لهذا الحل الكلامي في النقاط التالية:

1 ـ العالم محدث من عدم وجوباً.

2 ـ الله فاعل مختار وليس مطبوعاً.

3 ـ العالم متأخر في وجوده عن الله.

4 ـ الله كامل لا يتغيّر.

ومعنى أن العالم حادث هو أنه لم يكن ـ ولو جزء من الثانية ـ مع الله منذ الأزل، ثم كان، وواجب أن يتقدم الفاعل على فعله تقدماً زمانياً، أو إن شِئْنا قلنا: واجب أن يكون الله وحده، ثم يكون ومعه العالم. أي أن المتكلمين أصرّوا على الحدوث بالزمان[1].

وهذا أولاً، ويرى المتكلمون ثانياً: أن كل ما يكون فعله معه دوماً فهو فاعل مطبوع[2] (Disposed by nature) أي غير مختار، ولذلك قالوا: إن المختار هو الذي يكون غير فاعل ثم يفعل، لأننا متى قلنا أنه فاعل منذ الأزل فقد رفعنا عنه إمكانيته أو قدرته على الاختيار بين أن يفعل وبين أن لا يفعل[3].

---

(1) حول نصوص المتكلمين مؤيدة، الخياط: الانتصار، نشر نيبرج، القاهرة 1925، ص 39، والفيومي: الأمانات والاعتقادات، ليدن 1884، ص 40، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ونشر تحقيق الفرد غيوم، لندن 1964، ص 11، وابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر عبد الصمد شرف الدين، بومباي 1949، ص 347.

(2) حول هذه النقطة يصعب ذكر مردديها من المتكلمين، ونذكر أسمائهم بحسب ما أوردنا من مصادر وأسماء في كتابنا: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط 1، بغداد 1967، ص 108، حاشية 2 ومنهم: البغدادي، والجويني، وابن حزم، والأسفرائيني، والشهرستاني.

(3) انظر حاشية 6 أعلاه.

ولذلك وهذا ثالثاً: لا بد أن يتأخر العالم عن الله بالزمان.

ولا يتعارض هذا عندهم وهذا رابعاً مع كماله، لأن مقتضى كماله أن لا يكون معه شيء في الأزل، والقول بوجود العالم معه في الزمان يعني وجود قديم معه، وكل[1] قديم إله. وقد انتقد متأخرو المتكلمين هذا المبدأ لأن الألوهية شيء زائد على القديم بالزمان، فإنه يلزم ليكون الشيء القار ـ إلى جانب صفة القدم ـ أن يكون عاملاً حياً قادراً الخ. . . فكل إله قديم ولا ينعكس[2].

ثم قال المتكلمون للفلاسفة وهذا خامساً: إذا صار الله مطبوعاً فليس يسمى فاعلاً، لأن معنى الفاعل عندنا أنه عاقل شاعر[3] بفعله، والفاعل المطبوع ليس حياً ولا شاعراً بفعله، ولذلك قصروا الفعل على الفاعل ذي العقل والحياة.

ولزم عن ذلك عند المتكلمين ـ وبما أن الله مختار بالمعنى السابق عندهم ـ أنهم اعتبروا الله هو الفاعل الوحيد.

واتجهوا لذلك اتجاهين: اتجاه جعل الله هو الفاعل الوحيد، فأبطلوا القوى الطبيعية مثل أن النار تحرق، وأبطلوا قوانين السببية الطبيعية، وراجعوا كل ما يظهر في تبريد الثلج وإحراق النار إلى فعل الله المباشر، فانتهوا إلى القول بنظرية غريبة سميت بنظرية الخلق[4] المتجدد[4] والتي أدت بهم إلى مخالفة الحس المشترك، والمعتاد، وإنكار الثبات، وإلى القول بأن العالم لا يبقى لحظتين أو زمانين، بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة.

---

(1) فصلت هذا المبدأ ودواعيه ونتائجه في بحثي «مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم» مجلة كلية الآداب، العدد التاسع 1966.

(2) يقول التفتازاني في شرح العقائد النفسية (الاستانة 1326): «ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهاً. . .» ص 78 ـ 79.

(3) حوار ص 110، حاشية 6، وكذلك ص 72، الحواشي 113، 114.

(4) أول من سماها ماكدونالد، في مجلة *Isis*، راجع كتابنا:

The problem of creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968, part.2, ch.3.

وأما الاتجاه الثاني فجعل أصحابه الله هو الفاعل الوحيد كذلك، ولكنه يفعل مباشرة وبوسائط هي القوى الطبيعية في الأشياء، فلم يبطلوا قوانين السببية، وإن لم يوجبوها[1]. ويمثل هذا الاتجاه الأول الأشاعرة، ويمثل الاتجاه الثاني معظم المعتزلة[2]. والملاحظ أن علم الكلام ومن يسايره في رفض قول الفيضيين بالقدم الزماني للعالم، اتخذ مواقف متعددة من أقوال الفلاسفة هذه. وكانت أكبر مشكلة تواجههم هي مشكلة العلة التامة، ومشكلة الحاجة إلى المحدِث أهي الإمكان؟ أم الحدوث؟ فأما عن العلة التامة، فمفادها أن الفاعل الكامل ـ الله ـ مستكمل لشروط الفعل أزلاً ولا يطرأ عليه أو يتجدد فيه شيء لذلك يكون فعله معه، فلو تأخر الفعل عنه معناه أنه ليس كاملاً أو أن جديداً جدّ عليه وكل ذلك لا يليق بالفاعل أو الصلة التامة[3]. وقد استصعب فحول المتكلمين هذه المسألة والرد عليها، وقد فصلّنا أجوبتهم المتعددة للردّ عليها وتبرير لماذا يتأخر فعل الله، أي لماذا يكون العالم الذي أحدثه الله مبتدئاً بالزمان ومتأخر الوجود عن الله مع أن الله علة تامة، ولا مجال لتوضيح ذلك هنا. وأما عن الحاجة إلى المحدث أهي الحدوث أم الإمكان، فإننا نجد أنه ابتداء من الغزالي أن المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان، بدلاً من الحدوث[4] وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم بمثال البناء والباني، أعني

---

(1) أوضحت هاتين المدرستين ودواعيهما ومقدماتهما ونتائجهما، ولأول مرة في تاريخ علم الكلام، نفس الموضع أعلاه من حاشية 12، ص 323 فما بعد، وتأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دورية آفاق، عدد 2 بعنوان الفلسفة والثقافة، مارس 1985، ص 68 فما بعد.

(2) عن مفهوم «العلة التامة» ومرجعياتها، خصوصاً في كتب الفارابي وابن سينا، وكذلك صياغاتها عند المتكلمين، حوار ص 102، حاشية 169.

(3) التفاصيل: حوار القسم الثاني، ص 114 ـ 122، وكذلك موقف الغزالي ص 123 فما بعد إلى ص 129.

(4) يقول الكستلي المتوفى سنة 901 هـ في حاشيته على شرح العقائد العضدية «ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة، وجعلوا الإمكان مستبداً في ذلك. فلمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من أن كل ممكن محدث، أي مخرج من العدم إلى الوجود، وأن القديم لا يكون معلولاً البتة، وأن الله مختار في جميع أفعاله» ص 59.

ونقلنا في كتابنا حوار عن مخطوط وأظنه لفخر الدين السباكي ثلاثة طرق لإثبات وجود الله أو=

أنه قد يموت الباني ويبقى البناء الذي بناه، فلا بد من ربط العالم بالله ربطاً آخر يجعله محتاجاً إلى الله، ودالاً عليه باستمرار، ذلك أن القول بأن الحاجة إلى الله هي لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله[1] للأشياء، ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالإمكان أو الحادث بالممكن، وكان الفيضيون ابتداء بالفارابي قسموا الموجودات إلى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته، وليس إلى حادث وقديم، وعندهم الممكن يمكن أن يكون في نفس الوقت واجب الوجود بغيره، بمعنى أنه دائم الوجود مع الله (الواجب بذاته) فهو أي العالم مُحدث بالذات قديم بالزمان، ولا وجود له بدون الواجب أو الله الذي يمنحه الوجود والدوام.

ولكن المتكلمين مع ذلك أي مع أخذهم بالإمكان بدلاً من الحدوث وهو انعطاف منهم نحو الفلسفة[2]، أصروا مع ذلك على وجوب أن يتقدم الله الأشياء تقدماً زمانياً لأن أزلية الإمكان لا تعني إمكان الأزلية[3].

وهناك معضلة أخرى أثارها المتكلمون بقولهم بأن العالم له ابتداء زماني، وهو استحالة الترجيح بلا مرجح، فإذا كانت الأزمنة متماثلة، فلماذا اختار الله هذا الزمن أو ذاك وأوجد فيه العالم[4]؟.

= العلة إلى الموجود: 1 ـ طريقة المتكلمين، علة الحاجة إلى المؤثر هذا الحدوث. 2 ـ طريقة الإلهيين وهي الإمكان فقط مع النظر إلى نفس الموجود من حيث هو موجود، 3 ـ طريقة الطبيعيين وهي الإمكان مع النظر إلى طبيعة الحركة، ويقسمهم الطوسي تقسيماً شبيهاً بمثل هذا التقسيم الثلاثي، وحول تفاصيل أخرى طويلة، حاشية 8 من ص 10 ـ 112 من حِوَار.

(1) حول تفاصيل ومراجع هذه الفكرة قبولاً ونقداً عند المتكلمين أو الفلاسفة، جوار حاشية 9 ص 112.

(2) حول هذا الانعكاف ومظاهره، كتابنا: ***The problem, op.cit.*, part.2, ch2, pp. 321ff**.

(3) سنشرح ذلك عند عرض أدلة قدم الهيولى عند ابن رشد، ونكتفي الآن بالإشارة إلى المواضع من تهافت الفلاسفة: موقف الفلاسفة ورد الغزالي عليهم 66 ـ 68، وموقف ابن رشد، تهافت التهافت، ص 98 فما بعد.

(4) عن الترجيح بلا مُرَجِّح ومراجعة: حوار ص 104، وحاشيتها 175 المفصلة عن مراجع هذه الفكرة عند المتكلمين والفلاسفة.

وعن هذا الإشكال وإشكال الصلة التامة نجد الاتجاهات التالية بين المتكلمين وفي الفكر الفلسفي الإسلامي عموماً:

أ ـ اتجه معظم المتكلمين إلى نقد دليل الصلة التامة، وانصرف جهدهم إلى مسألة الترجيح فقدموا أجوبة جديدة، سنوضحها بعد سطور.

ب ـ وجد البعض ـ خصوصاً من المتأخرين، ضعف هذه الأجوبة فقدموا حلاً جديداً يقوم على تسلسل المحدثات أو العوالم وأبرز ما يظهر هذا عند ابن تيمية.

ج ـ اتجه البعض من الفلاسفة الذين لا يمليون إلى الحل الكلامي ولا إلى الحل الفيضي إلى حل آخر، يقوم على افتراض قدماء كثيرين، ويمثل هذا أبو بكر بن زكريا الرازي وأصحاب الهيولى[1].

وطالما نحن نتحدث عن الموقف الكلامي قبل ابن رشد فسنمهل الحل الذي يقدمه الرازي أو ابن تيمية، الأخير لأنه لاحق بابن رشد، والأول لأنه ليس حلاً كلامياً.

وعليه نشرح الموقف (2) أعلاه، أعني موقف المتكلمين الناقد، أو قل المعلل لمسألة لماذا يتأخر فعل الله (العالم) عن الله، والحلول هي:

1 ـ لا بد للفاعل من أن يسبق مفعوله بالزمان، فلا بد من نقطة زمنية يبتدىء بها الخلق والإيجاذ، ولو اختار أية نقطة قبلها أو بعدها لورد السؤال نفسه.

2 ـ لا يوجد زمان بين كون الله بلا إيجاد ولا عالم ولا خلق، وبين كونه ومعه عالم[2].

3 ـ وجد الله أن إيجاد العالم في الزمن الذي أوجده فيه أمثلة الأوقات.

(1) بحثنا: تأصيل... ص 77 وأعظم التفاصيل في مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1916، القسم الخاص بالرازي وهوامش ما كتب عنه حتى الآن.

(2) عن أوغسطين وأنه قال بهذا قبل متكلمينا، حوار، حاشية 207، وتفاصيل في كتب أوغسطين.

4 ـ الإرادة الإلهية طبعها الترجيح.

5 ـ أنكم أيها الفلاسفة المنكرون للترجيح بلا مرجح تقولون بترجيح بلا مرجح في جملة من مسائلكم مثل القطبين، والحركات للأفلاك في المشرق إلى المغرب أو العكس[1].

ويهمنا أن نقدم إجمالنا لموقف الغزالي من هذه المسألة، لأن نقد ابن رشد سينصب على عرض الغزالي بالدرجة الأولى، وكما يلي يرى الغزالي:

1 ـ الله فاعل مختار وليس «علة» يكون مفعولها معها دائماً.

2 ـ وقد أوجد العالم وفعل بعد أن لم يكن موجداً ولا فاعلاً له، من دون مرجح، جعله يفعله بعد أن لم يكن فاعلاً غير إرادته، لأنه مختار ولأن المفعول لا بد وأن يتأخر عن فاعله بالزمان.

3 ـ إن الإرادة هي التي رجحت أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً في الأزل.

4 ـ الزمان ليس له وجود قبل خلق العالم، لأن تصور وجود زمان قبل العالم هو من عمل الوهم، ولهذا فإن السؤال: كيف اختار الله وقتاً معيناً من بين الأوقات المتساوية؟ يصبح لا قيمة له INVALID.

5 ـ العالم بطبيعته ممكن Contingent، ولذلك لا بد من مرجح أو مخصص له Determinant.

6 ـ الحادث لا بد له أن يصدر عن قديم، لاستحالة التسلسل في الحوادث إلى ما لا نهاية له.

ويمكن تركيز هذه النقاط في أربع مسائل[2]:

(1) فصلنا هذه الحلول ومراجعها كاملة قبل الغزالي وبعده، وفي القسم الثاني من حوار ص 114 ـ 122.

(2) التفاصيل مجملة في القسم الثاني من حوار ص 123 ـ 129، ومفصلة في القسم الثالث ص 123 ـ 284.

أ ـ مسألة الفاعل The concept of agent.

ب ـ مسألة العلة التامة والترجيح: The perfect cause and the determination.

ج ـ مسألة الزمان The idea of time.

د ـ استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية Infinite regression.

نكتفي بهذا العرض المركز والتخطيطي للحل الكلامي لمشكلة الوجود، والآن نأتي إلى الشق الثاني من الموضوع.

ب ـ نقد الفيضيين المسلمين (الفارابي وابن سينا) للمذهب الكلامي:

يمكن إجمال الانتقادات التي وجهها الفيضيون للحل الكلامي آنف الذكر بما يلي علماً بأن بعض هذه الانتقادات يتوجه إلى الفيضيين، لكنهم[1] يبعدونه.

أولاً: العالم والله طبيعتان مختلفتان تماماً عند المتكلمين، فالأول مادي، بينما الله غير مادي، فنحن هنا أمام ثنائية خالصة، وإذن فمشكلة العلاقة بين الله والعالم لم تُحلّ، من أين جاء العالم، وكيف يفعل اللامادي في المادي؟.

ثانياً: الله واحد، فكيف تكثرت الأشياء وتكثرها يؤدي إلى افتراض الكثرة في الله، طالما أن المتكلمين لا يقولون بالوسائط، ولا يقولون بوجود آلات أو قوابل، وطالما فعل الله عندهم مباشر.

ثالثاً: الشر، ما مصدره، والله كله خير.

رابعاً: مشكلة الزمن: هل بين الله وبداية العالم زمان أم لا؟ إن كان لا، فكلاهما حادث بالزمان أو قديم بالزمان، وهو قول يرفضه المتكلمون وإن كان بين الحل والعالم زمان، فإن كان لا متناهياً فكيف بدأ الله خلق العالم، واللامتناهي عند المتكلمين لا ينقضي، ولو أجازوا انتفاء ما لا نهاية له ودخوله بالفعل، لسقط

---

(1) حول مراجع هذا النقد كتابنا: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، 1880، مبحث: نظرية الفيض الفارابية (نظرة معامدة) ص 126 فما بعد.

كل دليل للمتكلمين لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الله، يستند على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية، وإن كان الزمان بين الله وبداية العالم متناهياً، كان الله أيضاً له بداية، فقد زاد على زمان العالم المحدود بزمان محدود.

خامساً: مسألة الفاعل التام واستحالة الترجيح بلا مرجح: إذا كان الفاعل كاملاً لا يتأخر فعله عنه، ولو تأخر، لما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم، لأن آنات الزمان أو أجزاءه متساوية، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصومهم على السواء.

سادساً: مشكلة الصلة بين اللامادي والمادي، حيث لا رابطة حقيقية بين معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية، كما أن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي، على الحقيقة، وقد صيغ هذان الاعتراضان حديثاً على يد لومونوسوف باسم مبدأ حفظ الطاقة واللاعلاقة بين المادة واللامادة، وكان أساساً هو موقف أرسطو ولب فلسفته. الذي دعاه إلى القول بالمحرك الذي لا يتحرك، والذي يحرك كعلة غائية كمعشوق فقط، كما أن الأخير أحد اعتراضات «كانت» القاصمة لبعض أدلة وجود الله المعروفة[1].

ولو كان الفيضيون ثنائيين على الحقيقة لتوجه إليهم هذا النقد، وكذلك النقد الخاص بتفسير الشر، والكثرة، ولكننا نرى أن الحل الفيضي مذهب آحادي، مثالية أو إلهية أو روحية، وليس أحادية مادية فضلاً عن أنها مادية ديالكتيكية كما يرى بعض المتحركين، ابتعاداً عن الماركسية نفسها.

---

(1) أي كتاب عن أرسطو، وكذلك عن «كانت» أما عن لومونو سوف، فانظر: كورنغورث ـ العلم ضد المثالية، ترجمة إبراهيم كبة بعنوان «البراغماتية والفلسفة العلمية، بغداد 1960، ص 13، وسبيركين وياخوت: أسس المادية الديالكتيكية والتأريخية، ترجمة محمد الجندي ـ موسكو، دار التقدم (بلا تاريخ) ص 31، وكونستانتينوف: المادية الديالكتيكية، ترجمة فؤاد مرعي وآخرون، دمشق، بلا تاريخ، ص 137 (اللامادي لا يؤثر في المادي) وكذلك إنجلز: انتي ديوهرنغ، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق 1956 ص 75 ـ 80.

وهذا يشمل مسألة الشر، فهو شر عرضي أو غير مقصود عند الفيضيين[1].

سابعاً: مشكلة تغير القديم: الله عند المتكلمين قديم، ولا يتصف بالحوادث إلا الحادث، أو ما اتصف بالحوادث فهو حادث، وهذا يخالف قولهم أن الله لم يخلق ولم يفعل في الأزل، ثم خلق وفعل، كما يخالف هذا: إن ما ينطبق على الجزء، قد لا ينطبق على الكل، أي إذا كانت أجزاء العالم حادثة، فلا يتبع من ذلك أن العالم حادث، وبالتالي يبقى أساس فلسفتهم: من أن العالم حادث وله موجد، بدون دليل[2].

ثامناً: وقد واجه المتكلمون نقداً كان له أثر كبير في ظهور المدرسة الفيضية من جهة ومدرسة الخلق المتجدد (Continuous re-creation) الكلامية من جهة ثانية، فقد انتقد الفارابي وابن سينا وسواهما نظرية المتكلمين، بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عند المتكلمين هي إحداث العالم مرة واحدة وفي زمن محدود، وهو قول المتكلمين، فمن يمنع افتراض أو يقول قائل أنه يمكن بقاء العالم مع زوال موجده، كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟.

وقد سبقت الإشارة مع المصادر إلى هذه النقطة، بما فيها فكرة أخذ الفيضيين لهذا السبب من بين أسباب أخرى بتقسيم المجهودات إلى ممكن وواجب، بدلاً من حادث وقديم، وابتكار الأشاعرة لنظرية الخلق المتجدد، بمعنى أن العالم لا يثبت لحظة واحدة، مع إنكار فعل الأسباب الطبيعية.

ج ـ نقد ابن رشد للمذهب الكلامي في أصل العالم.

من الصعب جداً الإحاطة بنقد ابن رشد للمتكلمين في مسألة أصل العالم ومشكلة الوجود بعامة، ذلك أنه متناثر في ثنايا تفسيره لما بعد الطبيعة الضخم، كما أنه يشكل معظم كتاب «تهافت التهافت» طالما أن هذه المشكلة تشكل أكثر من

(1) دراسات ـ الفيض ـ ص 132، وحوار: القسم الأول بفصليه حيث فيه كل جزئيات الفيض في نصوص الفارابي وابن سينا وآخرين.

(2) كتابنا: *The Problem* القسم الثاني، الفصل الرابع.

نصف الكتابين، وما نقدمه هو بحسب المهم المعبّر عن جوهر موقفه من الحل الكلامي، وأيضاً من بعض أدلتهم لإثبات حدود العالم، خصوصاً في «الكشف عن مناهج الأدلة».

وابتداء ينبه ابن رشد إلى أن قول المتكلمين بإيجاد الله للعالم في عدم محض، من لا شيء، هو اجتهاد منهم حول النص الديني القرآني، وليس هو مفهوم النص القرآني وليس ملزماً للجميع، ولا هو من باب البيّن[1] بذاته.

ولنبدأ القصة من أولها، أعني موقف الفارابي وابن سينا في الخلق القرآني ثم موقف ابن رشد. يقول الفارابي وهو في معرض مدح رأي أرسطوطاليس في القول بحدوث العالم وإبداعه مستنداً خطأً على أثولوجيا، وهو أصلاً لأفلوطين كما صار معلوماً الآن: «. . . إن كل ما يوجد من أقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل ـ على التفصيل ـ إلا على قدم الطبيعة وبقائها، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء، ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضين من طيّها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض. . . »[2].

وواضح أن يشمل القرآن الكريم ويعرّض بآيات كثيرة في القرآن حول بداية ومنتهى السموات. . . الخ.

وهكذا يمهد الفارابي الطريق لنقد الحل الكلامي القائل بالخلق من لا شيء

(1) ألمحنا إلى ذلك في الفصل الأول من القسم الأول من كتابنا «مشكلة الخلق»، وعن الفارابي حوار ص 19 ـ 20، وعن ابن سينا ص 45، مع تفاصيل أخرى كثيرة.

(2) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن الثمرة المرضية، نشر ديترش.

وابتداء الزمان بعد أن جرده من مرجعيته الدينية، وأحاله رأياً اجتهادياً للمتكلمين.

ويقترب ابن سينا من هذا أيضاً ولكن باتجاه فيضي واضح يتعلق بإبداع العقول الفائضة للموجودات الفلكية والأجسام السماوية، كما هو معروف في نظريته الفيضية، فيقول بشأن آية الدخان، مؤكداً على أن طبيعة الفلك إبداعية، وليس على سبيل الكون والفساد الأرسطية، التي لمواد عالم ما تحت تلك القمر مثل أن الماء يصير بخاراً وهكذا فيقول: بل جوهر الفلك من أمر الباري وهو على سبيل الاختراع والإبداع، وهذا لا ينافي الكتاب العزيز فإن الكتاب دلّ على أن الفلك كالدخان، فهذا يدلّ على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية، لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية»[1].

ونأتي إلى ابن رشد، ففي «فصل المقال» وبعد أن يبين أن مذاهب المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول قدم وحدوث العالم لا يبعد إلى حد التكفير، وسنأتي عليه لاحقاً، يقول: «وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم[2] ليست على ظاهر الشرع. فإن ظاهر الشرع إذا تصفِّح ظهَر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة[3] بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾[4] يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: ﴿يوم تُبدّل الأرض غير الأرض والسموات﴾[5] يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثم استوى

(1) ابن سينا: تسع رسائل، القسطنطينية 1298، ص 58 وما قبلها. وانظر حوار قسم أول ص 43 ـ 45 وحواشيها الغنية.

(2) النص قبل ذلك ـ كما سنوضح لاحقاً ـ يدل على أنه يقصد الحلين الكلامي والفيضي.

(3) المقصود تراكيبه وهيئته وأفراده ضمن أجناسه وأنواعه كزيد، وهذه الشجرة محدثة في زمان وبعد أن لم تكن، لكن كلون ككل لا بدء زماني له، ولا هو مخترع من لا شيء.

(4) القرآن: سورة هود 7.

(5) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، 48.

إلىالسماء وهي دُخان﴾[1] يقتضي أن السموات خلقت في شيء. والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً ـ في العالم ـ على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنّه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه أيضاً أبداً، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه. والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء»[2].

وفي «الكشف عن مناهج الأدلة»، وسنقتصر هنا على موقفه من النص القرآني، وسنتعامل مع نقده للمتكلمين لاحقاً، يقول ابن رشد بعد حديثه عن دليل النظام والعناية، وأن هذه العناية مطابقة للشاهد، أو الحس المشترك في وجود الأسباب رداً منه على الأشعرية مُنْكِري هذه الأسباب الظاهرة «وأما الطريق التي سلك ـ أي الشرع ـ بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقُهُ إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلاّ بهذه الصفة، فقال سبحانه وخبراً عن حاله قبل كون العالم: ﴿وكان عرشه على العالم﴾ وقال تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ وقال: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية، فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور، فينبغي كما قلنا أن لا يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة»[3]

(1) القرآن الكريم، سورة الدخان، 41 ـ 11.

(2) فصل المقال ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978، ص 25 ـ 26.

(3) كذلك ص 106 ـ 107.

وسنكمل النص لاحقاً في نقده للمتكلمين.

وهكذا يمهد ابن رشد ـ كما سنرى ـ لمذهبه الخاص، الذي هو مذهب أرسطو خالصاً، والآن ننتقل إلى نقده المباشر للمذهب الكلامي، وسنبدأ بالفصل والكشف، وسنبدأ بالكشف، مستعينين بكتب الغزالي الأخرى وخصوصاً «تهافت الفلاسفة»، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد. في موضعين مطولين يتعامل ابن رشد مع الموقف الكلامي من مشكلة الوجود، الأول: يتعلق بأدلة المتكلمين، وبالتحديد «الأشاعرة» لإثبات حدوث العالم بالزمان ومن لا شيء، وأما الموضع الثاني فيقدم فيه ابن رشد ما يراه هو كتصور وحلّ القرآن الكريم نفسه، بخلاف تأويلات المتكلمين له.

فأما الموضع الأول فخلاصته وهي خلاصة لن تكون موجزة بحكم تعامل ابن رشد المطول للمسألة في الكشف، فبعد أن يحصر ابن رشد لمواقف أربعة طوائف يرى أنها ضالة ومبتدعة ومبتعدة عن الشرع ومقصده الواضح وهي الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية، لا يطيل القول مع الحشوية لأنهم يحصرون طريق معرفة وجود الله بالسمع لا العقل، وهذا تقصير عن مقصود الشرع الذي يدعو في آيات كثيرة إلى التصديق بوجود الله بأدلة عقلية[1].

وكذلك يفعل ابن رشد مع الصوفية، ذلك أن طرقهم في النظر ليس طرقاً نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، فأما إماتة الشهوات فلا ينكر أنها قد تكون شرطاً في صحة النظر، والشرع يحث على إمَاتَةُ الشهوات بقدر ما

(1) كذلك ص 46 ـ 47.

تفيد على العمل، لا أنها كافية بنفسها[1].

ويتجنب الخوض مع طائفة المعتزلة بحجة أنه لم يصل إلى هذه الجزيرة ـ بلاد الأندلس ـ في كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[2].

ولم أجد أي تناول لابن رشد لطائفة الباطنية في الكشف[3].

ومعظم كلام ابن رشد مُوَجَّه في هذا الموضوع، أعني في أدلة حدوث العالم، وكذلك ما يراه ابن رشد أنه مقصود الشرع، فيما بعد تحت عنوان «المسألة الأولى في حدوث العالم»[4] موجه إلى الأشعرية.

ويبدأ ابن رشد بتقرير أنهم رأوا أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل لكنهم سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبّه الله عليها[5].

ويقول ابن رشد أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام المكونة ـ محدثة بحدوثه. وينتقد ابن رشد هذه المقدمات نقداً موجزاً أولاً، على أساس التسليم بإثباتهم لحدوث العالم، ثم يعود بعد صفحتين ليبطل دليل الحدوث بكل مقدماته وأجزائه، وكذلك دليلهم الآخر دليل التخصيص أو الجواز، ليصل إلى أنهم عاجزين بهذه الأدلة عن إثبات حدوث العالم أصلاً فَضْلاً عن أن له محدثاً.

---

(1) كذلك ص 59 ـ 60.

(2) كذلك ص 60، ومع ذلك فإن ابن رشد في كثير من المواضع في الكشف يذكر مذهب المعتزلة، وربما يكون عن طريق كتب الأشاعرة، بدليل أنه قبل باتهام الأشاعرة ـ للمعتزلة حول فكرة «المعدوم» وفهمها نفس فهمهم لها أعنى أنهم يقولون إن المعتزلة تضع العدم نوعاً من الوجود ـ قريباً من القوة أو الهيولى عند أرسطو وأفلاطون، ص 50.

(3) الكشف، ص 46 ـ 64.

(4) كذلك ص 96 فما بعد.

(5) سيوضح لاحقاً أنها طريق العناية وطريق الاختراع، ص 60 ـ 64 وكذلك ص 96.

ينصب نقده الموجز بأن هذه الطريقة لا تفضي إلى وجود الله للأسباب التالية (والترقيم من عندنا):

1 ـ إذا فرضنا أن العالم محدث لزم ـ كما يقولون ـ أن يكون له ولا بد من فاعل محدث، ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا مُحدثاً. أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل. وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، اللهم إلاّ لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المعقول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون بذلك، فإن من أصولهم أن ما اتصف بالحوادث[1] حادث.

ونستعين بتهافت الفلاسفة للغزالي لإلقاء ضوء على هذا الاعتراض، ذلك أن الغزالي يخاطب الفلاسفة، وهو يعارض دليل العلة التامة لهم، بقوله: «لا بد لكم من الاعتراف بصدور حادث عن قديم، فإن الحوادث: أما تسلسل أو تستند إلى طرف ليس حادثاً، بل قديماً»[2].

ويجيب ابن رشد ـ معاضداً رأي الفلاسفة ـ وهو في الواقع يعرض رأيه ومذهبه الخاص ـ «لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الموجود الحادث على هذا النحو في الاستدلال، أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم، لما كان للفلاسفة محيص من أن ينفك عن الشك في هذه المسألة، لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط، مثال ذلك أن نتصور إنسانَيْن

(1) الكشف ص 48.

(2) تهافت الفلاسفة (نشرة بويج) بيروت 1927، ص 193.

فصل الأول منهما الثاني من مادة إنسان فاسد، فلما صار الثاني إنساناً بذاته، فسد الإنسان الأولى، فصنع الثاني من مادته إنساناً ثالثاً. . . فإنه يمكن أن نتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك حال، وذلك ما دام الفاعل باقياً، فإن كان هذا الفاعل لا أول لوجوده ولا آخر، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر، وكذلك يتصور ذلك في الماضي، أعني أنه متى كان إنسان، فقد كان قبله إنسان فعله، وإنسان فسد، وقبل ذلك إنسان فعله وإنسان فسد. وذلك أن كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل. . . فإذا الجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس»[1] ونقف قليلاً لنلقي بعض الضوء على كلام ابن رشد من خلال «تهافت التهافت». بحسب كلام ابن رشد الفلاسفة لم يضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم، ويقصد، لا يجوز عندهم صدور زيد ـ الشخص المعلوم المشهود ـ عن القديم مباشرة، لكن زيداً إنما يصدر عن القديم باعتباره جنساً، أي باعتباره واحداً من أفراد لا نهاية لهم ولا بداية وإلا لو صدر زيد المشار إليه مباشرة عن فاعل قديم، لكان في ذلك خروج من الفلاسفة على دليل العلة الثامنة وعلى استحالة الترجيح بلا مرجح. وصدور قديم بالزمان (مثل جنس الإنسان) عن قديم بالذات والزمان (الله) أو عن (الحركة الدورية القديمة) ليس مستحيلاً[1]. والحقيقة ـ كما سنوضح عند عرض مذهب ابن رشد الخاص ـ يرى ابن رشد أن الفاعل للكون والفناء أي كون إنسان عن إنسان مثلاً إلى ما لا نهاية، وبُخار وسحاب عن ماء بالدور، وغير ذلك من حوادث الطبيعة هو الجرم السماوي، فهو السبب المباشر للفساد والكون ـ على النمط الأرسطي ـ عن طريق حركته الدورية الأزلية، فهو ثابت غير متغير إلا في حركة الأين فيقترب ويبتعد عن الأشياء، وعالم ما تحت فلك القمر فيسبب الحوادث من جهة أفعاله الحادثة (الحركة الدورية والقرب والبعد)، لا من جهة اتصال حركاته، فهذا الاتصال سبب ليس للحادث الجزئي بل هو سبب دائم لأفعال

(1) كذلك ص 56.

دائمة لا أول لها ولا آخر، وهو واحد ويقصد به جرم الكل أو الفلك المحيط[1].

2 ـ إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً في تلك الصلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية، وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص في هذا الشك، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة، متقدمة على الفعل أو معه، فكيفما كان، فقد يلزمهم إما أن يجوز على القديم أحد ثلاثة أمور: أما إرادة حادثة وفعل حادث، وأما فعل حادث وإرادة قديمة، وأما فعل قديم وإرادة قديمة، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ـ إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة ـ ووضع الإرادة نفسها هي الفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة، والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل»[2].

ومزيد ضوء يمكن أن يعطى لهذا الكلام إذا استفدنا «بتهافت التهافت» لابن رشد. ذلك أن الغزالي في «تهافت الفلاسفة» يقدم حلاً لسبب تأخر إيجاد الله للعالم رداً على دليل العلّة التامة والترجيح، هو أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه... فيعترض ابن رشد بقوله: إن الغزالي يهرب من الإشكال «ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل. وأما تراخيه عن فعل الفاعل له

---

(1) كذلك ص 201 ـ 204، وسنوضح لاحقاً أن هذه تتحرك بأمر من المحرك الذي لا يتحرك، وهو الله، تهافت التهافت، ص 184 ـ 192 وأماكن مختلفة من تفسير ما بعد الطبيعة، مثل مقالة اللام، وعدة مواضع في كتابه السماع، مثل ص 115، فما بعد إلى ص 126، وكذلك كتاب ما بعد الطبيعة المقالة الرابعة، خصوصاً ص 127 فما بعد.

(2) الكشف ص 48 ـ 49.

فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد، فالشك باق بعينه. . . والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل، فهناك ولا بد حالة متجددة، أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة أما في الفاعل أو المفعول أو في كليهما»[1].

3 ـ وأيضاً يترتب على قولكم بإرادة قديمة اقتضت إيجاد العالم في الوقت الذي أوجدته فيه أن هذه «الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له، إذا كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له. فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دَهْر لا نهاية له. وما لا نهاية له لِنقضي، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذين اعتمدوه في حدوث دورات الفلك»[2].

ومرة أخرى نستعين «بتهافت التهافت» لإجلاء هذا الاعتراض الرشدي، ومن الواضح أن الاعتراض هنا لا ينصب على الإرادة وتجددها، بل على الزمان وتعلقها به، يتضح هذا في معالجة ابن رشد للمسألة في نفس الكشف في نقده لإحدى مقدمات المتكلمين وهي المقدمة الثالثة بحسب عرض ابن رشد المتعلقة بأن الشيء لا يوجد إذا كان وجوده مشروطاً بانقضاء ما لا نهاية له من آنات الزمان أو الحوادث أو الحركات[3]. . . الخ.

(1) تهافت التهافت ص 7 ـ 9، وتهافت الفلاسفة ص 6، وكذلك يكرر الغزالي نفس اعتراضه أو بإيجاز، في الاقتصاد في الاعتقاد، ط 3، القاهرة 1327، ص 16 ـ 17، وص 23 ـ 26، ومعراج السالكين ضمن فرائد اللآلي في رسائل الغزالي، نشر زكي الكردي، القاهرة 1344 ص 41 فما بعد، وباختصار في الأربعين، القاهرة 1344 ص 6. وقد قدمنا في حوار ص 193 ـ 195 حلاً لإشكال الغزالي هذا، وهو قريب جداً من مذهب ابن رشد الذي نعرض له موجزاً الآن وسنفصله عند الكلام عن مذهبه الخاص لاحقاً من هذا البحث.

(2) الكشف ص 49.

(3) كذلك ص 53 وسنعرض له بعد قليل.

ويتضح أكثر مما يورده ابن رشد في «تهفات التهافت» ورداً على إحدى حجج الغزالي لإبطال قدم الزمان، ومفادها عند الغزالي أن الزمان حادث مخلوق مع العالم المخلوق لأنه مقياس حركة العالم، فلا زمان بين الله وبداية العالم، فمعنى أن الله متقدم على العالم والزمان «أنه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه عالم وزمان».

ومعنى قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري سبحانه، وعدم ذات العالم فقط، ومعنى قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط... وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان[1]... أما رد ابن رشد فهو موافقته الغزالي أن تقدم الباري على العالم ليس زمانياً، لأن الباري ليس من شأنه أن يكون[2] في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان... «ولكن قوله يكون صحيحاً، إذا كانت المقايسة بين شيئين في طبيعة المتحرك وكلاهما مما يصح أنه في زمان. ولذلك فإن قول الغزالي: أنه لا يلزم تقدم الله بالزمان، صحيح بالنسبة إلى المقايسة بين الله والعالم فقط، ولكن إذا لم يكن تقدم الله زمانياً فليس يفهم تأخر العالم عنه ـ كما يقول أبو حامد ـ زمانياً، بل هو تأخر المعلول عن العلة، لأن التأخر يقابل التقدم، والمتقابلان هنا في جنس واحد ضرورة، فإذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً...»[3].

ويعود ابن رشد ليعدل موقف الفلاسفة ولصالحهم، فإذا لم يصح مقارنة

---

(1) تهافت الفلاسفة ص 66.

(2) لأن ابن رشد وسائر فلاسفتنا عدا مدرسة الرازي الطبيب وأبي البركات البغدادي ـ يربطون الزمان بالحركة، لكنهم يسمون ما ليس متحركاً، مثل الله، بالدهر والسرمد، انظر كتابنا: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بيروت 1980، مذهب أرسطو وأتباعه، وهو نفس موقف المتكلمين أعني ربط الزمان والمتزمن بالحركة، أما موقف الرازي وأبي البركات فهو أن الزمان مقياس الوجود، سواء كان الموجود متحركاً أو غير خاضع للحركة والسكون مثل الله.

(3) تهافت التهافت، ص 65 ـ 68.

وجود الله بزمان وجود العالم، لأن الله ليس في زمان، فإن المقايسة تصح «إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده، لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان، إن كان العالم وجوده في زمان، فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله، أو العدم يتقدم عليه، والعالم متأخر عنه لأنه المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان»(1).

وفي موضع آخر نجد ابن رشد يوضح أن قول المتكلمين إن الحركات والزمان قبل هذا الزمان وهذه الحركة التي للعالم لها بداية وإلاّ لما تحقق الزمان الحالي أو الحركة الحالية غير سليم ذلك أن الفلاسفة ـ وابن رشد منهم ـ لا يقولون إن الحركات والأزمنة تنقضي، «إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة؟ كان جوابهم: إنها لم تنقضِ، لأن من وضعهم أنها لا أول لها، فلا انقضاء لها، فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها، ليس بصحيح... وأفضل ما يجاب به من سأل: عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي؟ أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده، لأن كليهما لا مبدأ له»(2).

وفي كتاب «ما بعد الطبيعة» يقدم ابن رشد الجواب التالي: «ويلزم هؤلاء رأي المتكلمين ـ من اشتراطهم في الفاعل أن يكون متقدماً بالزمان، محالات أُخر، فإذا سُئِلُوا: كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان؟ تاهت رؤوسهم لأنهم: إن قالوا بغير زمان، فقد أقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان، وإن قالوا: بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان. أو يقولون: أن الزمان قائم بذاته، وغير معلول، وهذا مما لا يقولون به»(3)، ومعنى قول ابن رشد: وإن قالوا بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان، أي عاد السؤال هل هذا الزمان متناه أم غير متناه،

(1) كذلك ص 71 ـ72.
(2) ص 22 ـ 23.
(3) ابن رشد: ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، حيدرآباد، 1263، ص 94 وحوار... ص 155.

فإن كان متناهياً أصبح الله له بداية، وإن كان غير متناه كيف انقضى ودخل في الوجود وهو لا نهاية له، فيسقط دليل الحدوث عندهم كله.

ويختم ابن رشد رده على موقف المتكلمين من حدوث العالم وإن له محدثاً في «الكشف» بأن هذه الأدلة الكلامية فوق مستوى الجمهور بل والعلماء، ففيها مأخذان: أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها وأنها أيضاً ليست برهانية[1].

ثم يشرع ابن رشد في نقد دليل الحدوث ودليل الجواز، ومفاد الأول أنه ينبني على ثلاثة مقدمات هي بمنزلة الأصول: إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض، أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث. ويرد ابن رشد على فكرة الجوهر الفرد، أن فيها شك ليس باليسير، ولا يهمنا نقده لأدلة وجوده وإثباته[2].

أما المقدمة الثانية فيشكِّكُ فيها وذلك أن الذين يقولون أن جميع الأعراض حادثة يقيسون الغائب على الشاهد، أعني الحكم على ما لم نشاهده منها قياساً على ما شاهدناه. والجسم السماوي هو المشكوك في إلحاقه بالشاهد ولذلك الطريق لمعرفة حدوثه أو قدمه، هو طريق الحركة، وهي طريق الخواص وإبراهيم عليه السلام، وهذه الحركة لا بداية لها، وكذلك الزمان هو عرض ويمر تصوّر حدوثه، وذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان فإن تصور تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان وكذلك المكان، فكل متكوّن فالمكان سابق له فيفسر تصور حدوثه، لأنه إن كان خلاء ـ على من يرى أن الخلاء هو المكان ـ يحتاج إلى أن يتقدم حدوثه إن فرض حادثاً خَلاَءٌ آخر، وإن كان الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، إلى ما لا نهاية. وهذه كلها شكوك عويصة[3].

---

(1) الكشف ص 49، وكذلك يرد هذا النقد لأدلة المتكلمين أنها ليست برهانية في كتبه الأخرى، مثل تهافت التهافت ص 17 ـ 22.

(2) الكشف ص 50 ـ 51.

(3) الكشف ص 51 ـ 52.

وأما المقدمة الثالثة، ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو في آحادها، والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، مثل هذا السواد، فالمفهوم الثاني صادق ضرورة، وأما المفهوم الأول، فلا أعني ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو في آحادها، فليس يلزم عنه حدوث المحلّ، أو الحامل، لأنه يمكن أن يتصور المحلّ الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر. ولهذا لما شعر المتكلمون بضعف هذه المقدمة حاولوا تقويتها بأن قالوا لا يجوز أن تتعاقب على كل واحد أعراض لا نهاية لها، لأنه في هذه الحالة لن يوجد العرض الأخير، لأن ما لا يتناهى لا انقضاء له، وطبقوا ذلك على الحركات الفلكية وأجزاء الزمان، ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار. وهذا التمثيل ـ يقول ابن رشد ـ ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينها غير متناه[1].

وأما قولهم: إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً في جميع الوجوه، ذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: أما على جهة الدور، وأما على جهة الاستقامة، فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها، مثل إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، وكذلك مثال الغيم والبُخار، والمطر وابتلال الأرض. وكل ما هو بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب وهو المصوّر له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة في الصانع، فليس يمتنع ـ إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له ـ أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصاً لا نهاية لهم. وهذا الحكْم ليس يظهر في

(1) الكشف ص 53 ـ 54.

هذا الموضع[1]. أما إن وجدت الأشياء بعضها عن بعض قدر الاستقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا بالذات لا يصح أن يمرّ إلى غير نهاية[2].

وأوضح أن ابن رشد هنا يتحدث عن أزلية الأجناس والأنواع والحدوث الزماني لأفرادهما، كما سبق الإيضاح وكما سيتضح عند عرض مذهبه.

أما الطريقة الثانية، فهي دليل الجواز، لا حاجة لنا بنقد ابن رشد له، فهو أي النقد يقوم على رفض ابن رشد لإنكار الأشاعرة لتلازم الأشياء سببياً فهم يرون أن كل شيء لا حتمية تربطه بشيء، سوى بالله مباشرة، ونقد ابن رشد لهذا الدليل يقع ضمن نقده لمفكري الضرورة والسببية من جهة وضمن اعتباره أن كل شيء من هذا الكون من باب الضروري، وليس الممكن، أي له مكانه وزمانه وأحواله بمبرر وارتباط مجمله بعلل العالم[3] ومكوناته، وسنعود إلى هذا لاحقاً، ومفاده أن إنكار السببية والضرورية، مبطل للعالم، والعقل والحكمة[4].

أما حديث ابن رشد في هذا الموقع من الكشف عن البديل الذي يراه للدلالة على وجود الله وهو ما أسماه دليل العناية ودليل الاختراع فسنورده ضمن الحديث عن مذهبه، لأنه لا علاقة له بنقده للمذاهب هنا[5].

وهذا يشمل الموضع الثاني الذي يتحدث فيه ابن رشد عن مشكلة حدوث

---

(1) وسنوضح ذلك في كتبه الخاصة عند عرض مذهبه.

(2) الكشف ص 54 ـ 55.

(3) الكشف ص 55، وص 103 فما بعد.

(4) كذلك تهافت التهافت ص 92، ويكرر نقد ابن رشد للأشاعرة ومنكري السببية توما الأكوني:

Thomas Aquinas: *The Summa contra Gentiles*, London 1923, vol.3, part 2, p.165- 172.

وحول التفاصيل عن نتائج نفي السببية ونفاتها، كتابنا مشكلة الخلق ـ بالإنجليزية ـ السابق ذكره، القسم الثاني، الفصل الثاني، ص 274، حاشية 4 وص 352، الفصل الثالث من القسم الثاني، حاشية 3.

(5) الكشف ص 60 ـ 64 ومفصلاً ص 96 ـ 106.

العالم تحت عنوان: المسألة الأولى في حدوث العالم[1].

أما في فصل المقال فابن رشد في الموضع الذي خصصه لمسألة قدم العالم وهو يناقش مدعيات الغزالي ضد الفلاسفة إنما يعرض لمذهب المتكلمين ومذهب الفيضيين في محاولة لحصر الخلاف في نقطة واحدة من بين ثلاث، فالمتكلمون والحكماء المتقدمون يرجع اختلافهم في التسمية، وخاصة عند بعض القدماء، فهم متفقون أن للعالم ككل فاعلاً وموجداً وحافظاً وهو الله، وهم المتكلمون والفلاسفة متفقون على أن الحادث الجزئي والأجسام الملموسة حادثة في شيء وعن شيء ويتقدمها زمان، مثل هذا الكرسي، والاختلاف في النقطة الثالثة وهي أن العالم ككل متى وجد، فالمتكلمون يرون أن له زماناً به ابتدأ، والزمان مع العالم له بداية ـ وهذا مذهب أفلاطون ـ أما أرسطو وفرقته فيرون أن العالم زمانه غير متناه في الماضي والمستقبل، فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كُلَّ التباعد، كما عرضها الغزالي لدرجة أن يكفّر بعضها بعضاً.

ثم بعد ذلك يعقب ابن رشد ـ بعد عرضه لهذه الآراء ـ تعقيباً مهماً «وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع»[2]، وبقية النص سبق إيراده. والذي وجدنا فيه أن ابن رشد يتحدث عن قدم مادّة العالم وأجناسه وأن صورة العالم، أي صور الأفراد تتعاقب إلى ما لا نهاية، وهو مذهب أرسطو بالذات، مقرباً الشرع من مذهب أرسطو، مبعداً المتكلمين أن يكونوا على ظاهر الشرع، لأنهم يقولون بحدوث العالم من لا شيء وابتداء الزمان!.

عندما سنورد نقد ابن رشد للمذهب الفيضي ستظهر انتقاداته للمتكلمين من خلال مقارنة مذهب الفيض بالمذهب الكلامي وما أخذ الفيضيون من المتكلمين،

---

(1) الكشف ص 96 ـ 109.

(2) فصل المقال ص 24 ـ 25.

لذلك سنذهب الآن إلى نقاط أخرى من كتبه الأخرى في رسائله ومن التهافت في مسائل أخرى، أعني نقده لقول المتكلمين ببداية الحركة، وبداية الزمان، وبداية مادة العالم، وكنا ألمحنا من خلال ما تقدم من نصوص ومواقف ابن رشد في الكشف والفصل وبعض رسائله، وتهافت التهافت إلى عرض ابن رشد لرأي المتكلمين في هذه المسائل ونعود لها. ولكي لا نعيد هذه هنا ثم في عرض مذهبه، سنواصل تفاصيل هذا الحوار حول هذه المسائل إلى عرضنا لمذهبه الخاص.

ثانياً: المذهب الفيضي في أصل العالم ونقد ابن رشد له:

أ ـ توضيح للمذهب الفيضي في أصل العالم بقدر ما يفيد في فهم نقد ومذهب ابن رشد، نظرية الفيض العربية الإسلامية امتداد للنظرية الأفلوطينية موضوعة في ظروف جديدة وتراكم فلسفي مضاف، وكنا عالجنا هذه النظرية معالجة دقيقة[1] وكنا أوردنا النصوص عن مصادرها من الفارابي وابن سينا على الخصوص[2]، كذلك فإن ما نفعله هنا هو الحديث عن النظرية بصورتها العربية الإسلامية بقدر ما تفيدنا في نقد النظرية من قبل ابن رشد، أو في عرضنا لمذهبه لاحقاً.

جاءت النظرية لحل مشكلات عديدة، وجد الفيضيون أن الحل الكلامي[3] لا يستطيع حلها على الخصوص، كما وجدت النظرية أن مَذهبَ أرسطو يسجل أقصى ما وصلت إليه الثنائية، ثنائية المحرك الذي لا يتحرك، والعالم الأزلي مادة وزماناً ومكاناً وصوراً، بالإضافة إلى جملة من الانعكاسات القيمية والاجتماعية والسياسية فيها.

(1) دراسات، مبحث الفيض، ص 114 ـ 165.
(2) كنا لخصناها تلخيصاً مركزاً في مبحث تأصيل فلسفات الوجود... ص 77 فما بعد، وأوردنا نصوصاً كاملة عن مفاصلها الكبرى من كتابات الفارابي وابن سينا على الخصوص في الفصلين الأول والثاني من كتابنا حوار، القسم الأول كله، ص 17 ـ 104.
(3) انظر ما تقدم: نقد الفيضيين للمتكلمين.

إن أساسيات النظرية هي[1]:

1 ـ تقسيم الموجودات إلى التقسيمات الثلاثة المعروفة: الواجب الوجود بذاته، والممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بغيره، بدلاً من تقسيم المتكلمين الأشياء إلى: قديم وحادث.

2 ـ الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، وتجوز الكثرة إذا تعددت الوسائط.

3 ـ إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله، أي أن تعقله لشيء يعني إبداعه وإيجاده.

4 ـ الجسم لا يصدر عن جسم، وعلى العكس يصدر الجسم والمادة عن الصورة.

5 ـ ثبوت أزلية الهيولى أو الحركة والزمان والفعل الدائم للعلّة التامة.

6 ـ ليس شرط الفاعل المختار أن يتأخر فعله عنه، إذا اقتضت المصاحبة بينهما ضرورات أخرى.

7 ـ كل قوة جسمية متناهية، لأن كل جسم متناهي الجرم يحرك حركة متناهية، والحركة لا متناهية، فالمحرك غير مادي.

8 ـ المادة واحدة، وهي قابلة وأشبه بالعدم، وطبعها السكون، والحركة مفصولة عنها ومضافة، وهي الحركة الميكانيكية، دون استشعار لأنواع الحركة الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، كما هو معروف الآن، ولم يربط بين التبدلات الكمية والكيفية وبالعكس.

9 ـ الفصل بين الأنواع والأجناس، بحيث لا يعبر أحدها ـ تطورياً ـ إلى

(1) مراجع هذه المبادىء في كتب الفارابي وابن سينا وبهمنيار الخ كلها مفصلة، مع محتوى كل إشارة في الحاشية رقم 3 الطويلة من ص 116 ـ 120 من بحثنا «الفيض» وكذلك مواضعها في حوار، ص 17 ـ 102 عن كتابات الفارابي ابن سينا.

الآخر، وما يظهر من قولهم بتدرج الموجودات من الأبسط إلى الأعقد فهو تصنيف وليس تطوراً.

10 ـ العالم مغلق مركزه الأرض بتسعة أفلاك، وهو متناه، وكل قوة جسمية متناهية.

11 ـ الله ليس مادياً، وليس فيه نقص أو ثنائية ولا يتغيّر.

12 ـ تعقل الله والعقول يساوي الفصل أو الفيض.

13 ـ لا بد من فيض إلهي أو من خلال العقول الملكية ليصل الإنسان إلى المعرفة أو قل معرفة المفاهيم الكلية وقوانين الأشياء، دون اهتمام بدور العمل والتراكم وحذف الأخطاء.

تفاصيل عملية الصدور، لا تهمنا هنا، وستتوضح خلال النقد، المهم أن هذه النظرية تقدم صورة قريبة في الجوهر من الحل الكلامي، الخلق عند المتكلمين من عدم ـ وليس من ذات الله ولا من مادة أزلية ـ عند الفيضيين ترد كلمة العدم لكن لا بمعنى كلامي، بل بمعنى أن الله هو منبع الأشياء، عند المتكلمين كل الأشياء صور في العلم الإلهي، يوجدها، يخرجها إلى الوجود في وقت معين، عند الفيضيين الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل فيه صور كل الموجودات، فإذا ما تجاوزنا عن مقولة «كن فيكون» عند المتكلمين ومقولة «يفيض أو يصدر عنه» وجدنا الفارق بسيطاً وأكثر من هذا فإن الفيضيين طالما رددوا نفس كلمة «كن» وما أشبه.

في الحقيقة، الفارق بين المذهبين هو في كيف تظهر الموجودات؟ عند المتكلمين يخلقها الله في زمن معين، عند الفيضيين لا ابتداء زماني لفيض الله للأشياء لأن الله علة تامة والإيجاد أدل على القدرة إذا كان دائماً، عند المتكلمين لا بد أن يتقدم الفاعل فعله أو مفعوله زمانياً وإلا كيف يقدّره، أما عند الفيضيين فلا ضرورة لهذا، بل الواجب عكسه، لأن الله إما أن يفعل منذ الأزل، فيكون وجود العالم معه، وإما لا يفعل مطلقاً، لأن الله لا يكون بدون فعله، فلا يتأخر مفعوله عنه إلا بالذات، من حيث العالم يستمد وجوده وذاته من هذا الارتباط أي هو

واجب الوجود بغيره، أما افتراض أن العالم ممكن الوجود بالذات فهو مجرد افتراض ذهني وهو جدال عميق متشعب[1] وقد يوهم بفوارق عميقة، لكنه في حقيقة الأمر جدال في حقيقة ما يليق بالله عند كل منهما.

ونحن نرى أن القول بقدم المادة والزمان والحركة الخ... التي يطورها الفيضيون العرب من أرسطو عبوراً ببروقليس وسواه ما هو بالدرجة الأولى إلا نتيجة لمقولاتهم الميتافيزيقية لتصورهم لما يليق بالله وفعله وطبيعته، لا أنه نتيجة لنظرتهم الطبيعية وأخذهم بقدم المادة وما أشبه.

الإطار المركزي لمذهبهم هو فكرة الألوهية، سواء عند أفلوطين أوعند فلاسفتنا الفيضيين وليس أدل على هذا مما يلي: في عملية الفيض ـ وكما أوضحنا قبل قليل ـ نصل بعد سلسلة عقول تفيض الواحد عن الذي قبله، إلى الفصل العاشر، (وعند بعضهم النفس الكلية والفيض رباعي) وهذا العقل أو النفس الكلية يفيض عنه شيئان: الهيولى العامة أي المادة الكلية لعالمنا، والصور أو البذور أو القوى والطبائع والنفوس التي تجعل من المادة، إذا حلت فيها، معدناً أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً، وبما أنه عند الفيضيين اللامادي واللاجسمي يوجد جسماً لا العكس، نستنتج أن كل شيء عندهم في عالمنا يأتي من عقل غير مادي (يسمونه عقلاً مفارقاً) إلى أن نصل إلى العقل الأول صعوداً الذي منبعه الله، فنحن هنا مع الفيضيين ـ وكما قال الغزالي وابن رشد وآخرون كما سنرى ـ نؤخر ما قدمه المتكلمون وحلوه ابتداء. هنا المتكلمون يقولون: الله أوجد كل شيء من العدم، أما الفيضيون فلأنه لا يوجد عن الواحد مباشرة، ولاعتبارات أخرى تنتج من... صفات الله وصفات الموجودات أخّرُوا مسألة صدور الكثرة والتنوع للأشياء إلى العقل العاشر، وكأنهم يظنون أننا بذلك ننسى المشكلة، هنا مع العقل العاشر يهدمون كل شيء يهدمون كل مقدمات نظريتهم خصوصاً فكرة وأحدية الصدور، فإذا عن العقل العاشر، اللامادي، يصدر كل شيء آلاف وملايين الأنواع الحية

(1) تأصيل/ تهافت التهافت، تهافت الفلاسفة، وكتابنا: حوار، لمعرفة تفاصيل هذا الحوار.

وغير الحية، كيف ولماذا؟ يقول لهم الغزالي[1] وآخرون: لو قلتم ابتداء أن الله صدر عنه كل هذا ـ لكان أحسن، ومع أن الغزالي يبسط المسألة، وبرغم دواعيهم لهذا التأجيل يبقى أساس النقد الموجه إليهم صحيحاً وهو أنهم يجعلون الله الواحد اللامادي الذي لا شر فيه ولا جسمية ولا امتداد، والخ من السلوب، يجعلونه ينتج المادة والكثرة والأجسام والشر، أي كأن كل شيء ينتج من لا شيء (الصحيح من الله) بفعل خارق! وهذا هو جوهر الحل الكلامي أننا نعتبر أن الفكر الفيضي برغم وقوعه تحت تأثير ـ قل أو كثر ـ مقولات سبقت إليها الإشارة، وبرغم أخذه بالحسبان الفكر الطبيعي الأرسطي عن المادة والزمان والحركة وقدمها أي هذه جميعاً، ومع أنه يعتبر تقدماً بالقياس إلى الحل الكلامي والكندي نحو فهم طبيعي أكثر موضوعية، خصوصاً نحو مفهومات قدم المادة والزمان والحركة، إلا أنه أي الفكر الفيضي يعتبر رجعة عن الحل اليوناني الأرسطي مثلاً، إن جوهره طرح كلامي، لقد أوضح ابن رشد في شرحه لمقالة اللام، هذا المفهوم وأنه قريب من مواصفات الطروح الكلامية، ومع أننا سنأتي على هذا الشرح، إلا أنه من الضروري أن نشير إلى جوهر فكرة مقايسة ابن رشد، حيث يسمى مذهب الفيضيين مذهب «واهب الصور» ويقول ابن رشد إنّ المتكلمين لما أجازوا صدور المادة والصور عن الله استهلّ[2] الفارابي وابن سينا أن يفيض عن العقل الفعال صور ونفوس وقوى الموجودات الطبيعية، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن رشد يرى أن المذهب الكلامي والفيضي لا يتباعدان كثيراً[3]. وحصر الخلاف الرئيسي أنهما مع قولهما بأن العالم ككل حادث، فإن المتكلمين جعلوا لحدوثه بداية أما الفيضيون فجعلوا العالم بلا بداية زمانية، وإن كان حادثاً بذاته من الله.

---

(1) قدمنا نقد عدد كبير من الناقدين لنظرية الفيض، فلاسفة قدامى، وأهل كلام وعدد من الدارسين المحدثين من عرب وغير عرب، بحثنا «نظرية الفيض ـ 133 ـ 162».

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، بيروت 1948، ج 3، مقالة اللام، ص 1491 ـ 1505 وكذلك من 1651، ودراسات، السابق ص 141، حيث أوردنا نص كلام ابن رشد.

(3) فصل المقال، ص 24 فما بعد.

هذا كله يبرر تقويماً للفيضيين بأنهم قصروا عن أرسطو ولم يتجاوزوه بخلاف بعض الدارسين مثل مروة وتيزيتي وآخرين من أنهم أي الفيضيين تجاوزوا أرسطوا إلى فهم مادي جدلي أو نحو وحدة وُجود مادية، نحن نرى أنه إن كان هنا وحدة وجود فهي وحدة وجود روحية مثالية خالصة، طالما أن الله أو الفكرة أو الروح أو العقل هو منبع كل شيء بالإضافة إلى ثنائيتهم حول علاقة النفس بالجسم والخلود وأفكار الخلاف ورُؤَاهُم في المعرفة والإشراق، بل والنظريات الصوفية عند بعضهم، وخصوصاً نظرية الفيض عند المتأخرين حيث لم تبق الفيضية كمذهب ضمن الإطار المعرفي العَقْلي عند ابن سينا، وبُرُوز تصوف إشراقي، وهو ما انتَقَدَهُم عليه ابن طفيل، لتقصيرهم دونه، بل تجاوزته الفيضية الصوفية إلى وحدة وجود صوفية خالصة تصبح فيها المادة مجرد شبح أو ظلام أو برازخ مظلمة، كما هو الحال مع ابن عربي والسهروردي وابن سبعين وآخرين[1].

ب ـ نقد الغزالي للحل الفيضي في أصل العالم:

يعتبر نقد الغزالي أوسع نقد وجّه للمدرسة الفيضية الإسلامية من قبل متكلم وربما فيلسوف أيضاً[2]، وقد أوضحنا أن الذين تناولوا المدرسة بالنقد من متكلمين كبار بعد الغزالي، بل وحتى من قبل ابن رشد وأبي البركات من بين الفلاسفة، يحتفظ بجوهر نقد الغزالي مع تعديلات، أو دفوع عن فلاسفة الإسلام أحياناً، لذلك سنلخص أهم مفاصل نقد الغزالي، والذي على أساسها، سنفهم ونقوّم نقد ابن رشد لهم.

وأحب أن أوضح أن النقد الذي قدمناه في كتابنا دراسات (مبحث نظرية الفيض) هو عرض شامل وعميق، وما زال رائدنا المعرفة الأكيدة فلا أرى مانعاً من إيراده كاملاً هنا، ذلك أن نقد أو قل عرض الغزالي لهذه النظرية ونقدها يستوفي معظم كتاب «تهافت الفلاسفة» ويكفي أن نعلم أن الغزالي خصص لنقد واحد فقط

(1) تأصيل فلسفات الوجود. . . السابق ص 78 ـ 79، ومفصل ذلك نظرية الفيض ص 153 ـ 162.
(2) مبحث الفيض ص 133 ـ 136، وعن بقية الناقدين ص 136 ـ 162.

من مبادئهم وهو أن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد، اثنين وعشرين صفحة، بينما الكتاب كله للرد على المذهب الفيضي.

إذا تركنا قول الغزالي بهذه النظرية في بعض كتبه الخاصة(1) ورجعنا إلى موقفه كمعارض نجد أن كتاب «تهافت الفلاسفة» يوفر لنا نقداً متكاملاً، وننبه إلى أن الكتاب كله هو نقد لفلسفة الفارابي وابن سينا، كما هو معلوم ـ إلا أنه لا مناص لنا من الاقتصار على نقده المباشر للنظرية في المسألة الثالثة من المسائل العشرين، وهي في قولهم بأن الله فاعل العالم هو مجاز وليس بحقيقة. وينظر الغزالي إلى هذا في ثلاثة أمور، في الفاعل وفي المفعول ثم ما يصدر عن الواحد.

أما الأول: في الفاعل فهو يرى أن الفاعل من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، وحيث أنه عندهم العالم من الله كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس، فليس في هذا من الفعْل(2) شيء، وهكذا كل فعل أو فاعل بالطبع. ولابن رشد موقف من هذا سنوضحه، كما أن الرازي الطبيب رفض الحل الفيضي وسيكرر هذا النقد أكثر الناقدين، وكتابات الفيضيين صريحة في نسبة الفاعلية بالطبع لله، لكنه اختار الفعل أزلاً بسبب اعتبارات أخرى(3).

الثاني: في المفعول: يقول الغزالي: معنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود والعالم عندهم قديم، فليس بصحيح أن يقال أنه حادث بمعنى مخرج من العدم(4) إلى الوجود، وعليه فهو ليس فعلاً لله. والغزالي في الواقع يريد أن العالم عندهم قديم بالزمان، وأن المادة أزلية وكذلك الزمان والحركة. وهذا صحيح يعترفون به، لكنهم يرفضون تقدم الله على العالم بالزمان، لاصطدام ذلك

(1) حاولنا أن نثبت ذلك في بحثنا: الغزالي مشكلة وحل، ضمن دراسات ـ السابق ـ ص 237 ـ 285.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 96.

(3) بول كراوس: رسائل الرازي الفلسفية، القاهرة 1939، ص 116 ـ 122، وبينيس، مذهب الذرة ـ السابق ـ ص 58 ـ 59.

(4) تهافت الفلاسفة ص 103 فما بعد.

بصعوبات أوضحناها في رفضهم للخلق الكلامي فيما تقدم، وبالتالي قال الفيضيون بالحدوث بالذات، والقدم بالزمان، وخيل لهم أنهم بذلك يحلون مشكلة صلة القديم بالحادث، ومشكلة الزمان، والحركة والهيولى الخ. . .

والصعوبة هي ليست في استحالة حل كهذا يجمع بين الحدوث والقدم، بل في أمور أخرى أهم مثل صدور المادي عن اللامادي، والكثرة والواحد، كما سيتضح من بقية نقد الغزالي. . .

الثالث: في قولهم: أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وكرس له الغزالي اثنين وعشرين صفحة، وكرّس له ابن رشد أكثر من مائة صفحة، يقدم الغزالي النقد العام التالي: ويستحيل كون العالم فعلاً لله على أصلهم لأنهم قالوا: لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم[1] ويجيب الفيضيون: هذا صحيح، ولكنا نرى أن الكثرة[2] تعدد الوسائط.

ويرى الغزالي بأنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط ومن قولكم عن صدور الواحد عن الواحد ألا يكون شيء مركباً، بل تكون الموجودات كلها آحاد، وكل واحد معلول لواحد وعلة لواحد وليس الأمر كذلك إذ عندهم الجسم مركب من هيولى وصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم. فمن أين صدر المركب، فأما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وأما يلتقي واحد بمركب[3]. هنا يقدم الفلاسفة حلهم المعروف عن الطبيعة الثلاثية للمعلول الأول، فهو متكثر بوجه، ولذلك[4] سيصدر عنه أكثر من واحد، على ما هو معروف في نظريتهم. . .

وهنا يعترض الغزالي بخمسة اعتراضات، ويرى أن هذا تخيل، ونوع من الكابوس الذي ينتاب الناس في أحلامهم.

---

(1) كذلك ص 110.

(2) كذلك ص 110 فما بعد.

(3) كذلك ص 111 ـ 112.

(4) كذلك ص 113 ـ 116.

الاعتراض الأول: إمكان الوجود في المعلول الأول إن كان عين وجوده لا ينشأ منه كثرة، وإن كان غيره فيلزم أن يكون المبدأ الأول (الله) وجوب وجوده غير نفس وجوده، فليجز صدور الكثرة منه بهذه الكثرة[1].

الاعتراض الثاني: هل تعقل المعلول لمبدئه عين وجوده وعين تعقله لنفسه أم غيره فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول (الله) فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره، فليصدر منه المختلفات[2].

الاعتراض الثالث: لا داعي للوقوف على التثليث بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط، فهو يعقل ذاته ويعقل مبدأه وهو ممكن وواجب الوجود بغيره[3].

الاعتراض الرابع: التثليث لا يكفي في المعلول الأول لتفسير ما ذكروه، فجرم السماء الأول فيه تركيب من ثلاثة أوجه، أحدها أنه مركب من صورة وهيولى، فلا بد لكل من مبدأ، الثاني: أن هذا الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر، فاختصاصه بذلك القدر زائد على وجود ذاته إذ أمكن أن يكون أكبر أو أصغر، فلا بد من مخصص، الثالث: يلزم مخصص آخر ومبدأ آخر، لاختصاص القطبين من سائر نقاط كل فلك.

ثم أن المعلول الثاني «فلك الثوابت» فيه ألف ونيف ومئتي كوكب، وهي مختلفة الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد، لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة[4].

الاعتراض الخامس: كيف لا تستحون في قولكم إن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه وعقله الأول (الله) يقتضي

---

(1) كذلك ص 117 فما بعد.
(2) كذلك ص 123.
(3) كذلك ص 123.
(4) كذلك ص 128 ـ 129.

وجود عقل منه، وما الفصل بين هذا وبين قائل عن إنسان غائب إنه ممكن، ويعقل نفسه، ويعقل صانعه، فَصَدَرَ عنه فلك إلخ... وأي مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول وبين وجود فلك منه، وكذلك فيما بقي من قوم[1].

هذه هي اعتراضات الغزالي، رددها بعده كثيرون... واجب أن أنبّه القارىء إلى تعليق للغزالي بعد ذلك: «موجهاً لنفسه سؤالاً على لسان آخر»: «فماذا تقولون أنتم أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون المعقول أو تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد؟».

أو تقولون: لزمت الوسائط فتضطرّون إلى الاعتراف بما قالوه؟ ويجيب الغزالي: «أنه لم يخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أنّا نقول: القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للمعقول، دعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة، وما المانع في أن يقال أن الله عالم قادر مريد يخلق المختلفات والمتجانسات وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل في الله بالإرادة ففضول ولجمع في غير مطمع[2].

والحق أن هذا الحل هو نظرية الخلق من عدم، والقول في الاعتراضات عليه كبير، وما يقوله الغزالي في الحث على عدم الطمع في حل أصل المشكلة هو ليس جيداً. ونحن نعلم أنه في كتبه الخاصة يقول بما ينتقد عليه الفيضي[3]، إن هذا يدل على أزمة المثالية، وقل الحل الفيضي والكلامي معاً، وهو فشل يلحق كل حل ثنائي.

ج ـ نقد ابن رشد للحل الفيضي في أصل العلم.

هذا النقد الذي سنثبته هنا سيقتصر على الجوانب المباشرة الموضحة لنقد ابن

(1) كذلك ص 129.
(2) كذلك ص 131 ـ 132.
(3) بحثنا الغزالي مشكلة وحل، حيث أوردنا نصوصاً كافية لإثبات ذلك.

رشد للحل الفيضي وطروحاته، مع أن هذا صعب جداً، لأن مذهب ابن رشد ملتصق به، أعني أن نقطة اعتراض ابن رشد في كل مرة تقوم على إيضاح مصاحب عن مذهبه المضمر وعند عرضنا للمذهب سنحاول أن نقدم مذهبه، مكملاً لهذه الانتقادات.

كمبدأ هام، يوافق ابن رشد الغزالي في معظم انتقاداته، ولكنه ينكر أن يكون ما يذكره الغزالي على لسان الفارابي وابن سينا، له صلة بمذهب الفلاسفة القدامى، وخصوصاً أرسطو. وفيما يلي هذه الانتقادات:

1 ـ مسألة الفاعل المطبوع والمختار: لا يوافق ابن رشد على اتهام الغزالي للفيضيين بأن الله ليس بفاعل عندهم، بسبب أن فعله دائم عندهم، وهذه هي ملاحظة الغزالي، أما ابن رشد فيرى أنه لا في اللغة ولا في الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله. وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة، فكأن الفاعل الحقيقي هو الذي بالطبع، والفاعل المجازي هو الفاعل بالإرادة، ويضيف ابن رشد أن الفلاسفة لا يقولون إنّ الله ليس مريداً بإطلاق، بل ليس مريداً بالإرادة الإنسانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود، ولاعتبارات أخرى تلزم عن قول المتكلمين بفعل الله بعد أن لم يكن فاعلاً[1].

2 ـ مسألة هل يكون القديم حادثاً: يعترض ابن رشد على قول الغزالي: إن العالم عندهم قديم فليس يصح أن يقال إنّه حادث، بقوله: «يصح هذا إذا افترض العالم غير متحرك وقديماً بذاته، أما إذا كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع.

ولكن ـ ابن رشد ـ من جهة أخرى يخالف الفيضيين في جعل العالم قديماً، وله فاعل حقيقي. وأنه صادر عن الله، ويُقصر فاعلية الله على التحريك وإعطاء

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 157، 156.

العالم الوحدة، على أساس نظرية العشق والصلة الغائية الأرسطية المعروفة، بينما يبقى العالم مادة وصورة بلا فاعل[1].

3 ـ مسألة الواحد وما يصدر عنه: يوافق الغزالي في نقده لهذا المبدأ طالما أن الفيضيين يقولون بصدور كثرة حقيقية عنه وفاعلية حقيقية لهذا الواحد، وينكر أن يكون هذا له صلة بمذهب أرسطو، ولا خلاص لهم من اعتراض الغزالي طالما يضعون أن الفاعل الأول (الله) كالفاعل البسيط في الشاهد، ويقول ابن رشد إن... الواحد لا يصدر عنه إلا واحد متفق عليه بين القدماء، وهو مذهب أرسطو بمعنى أن الأشياء تؤم غاية واحدة كالنظام في المعسكر أو رئيس المدينة، والفاعل الواحد فاعل مطلق وليس كالفاعل في الشاهد، إذ الأخير فاعل مقيّد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول[2]. ويضيف ابن رشد في مواضع عدة قائلاً: وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن المفعول الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد عسر عليهم تفسير الكثرة عنه حتى... قالوا أن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرّك الفلك الأعظم إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يَعْقِل من الأول وما يَعْقِل في ذاته، وهذا خطأ على أصولهم، لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة[3]. ثم يعرض لحل أرسطو عن العشق ويقول هذا معنى أن الكون كله فعل فاعل واحد وهذا بخلاف مَن ظن أن الواحد يصدر عنه واحد على منوال قول فلاسفة الإسلام. فانظر في كتب القدماء، «لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيّروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنّيّاً»[4]. ثم يقول ابن رشد إن ما حكوه عن ترتيب فيضان المبادىء المفارقة وعددها عن كل مبدأ فشيء لا

(1) تهافت التهافت ص 261 ـ 172.
(2) كذلك ص 173 ـ 180.
(3) كذلك ص 179.
(4) كذلك ص 182.

يقوم برهان على تحصيله وتحديده، وليس هو في كتب القدماء. وليس يلزم في سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة، أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال أن الواحد إنما فاض عنه أولاً واحد ثم فاض عن هذا كثرة، فهذا يدل على جواز صدور الكثرة عن الواحد[1].

وفي مكان آخر يقول ابن رشد ما أكذب القول الواحد لا يصنع إلا واحداً، كما فهم ابن سينا وأبو نصر، ويجيز ابن رشد صدور الكثرة عن الواحد، وكل ذلك على أساس مذهب أرسطو، المعروف في العلة الغائية[2].

4 ـ يرفض ابن رشد قولهم بصدور المبادىء بعضها عن بعض على الحقيقة، ويعتبر النظرية كلها مرفوضة وتبدو تخرصاً من أبي نصر وابن سينا على الفلاسفة، وأن من ذكره هؤلاء شيء لا يعرفه القوم، ويقصد ابن رشد مذهب أرسطو[3].

5 ـ مقولة الإمكان والوجوب لا تبرر صدور الكثرة، ويرى ابن رشد أن وجوب الوجود لله، والإمكان للمعلول الأول هو معنى إضافي، لا وجود له في الحقيقة، أنه معنى ذهني، لأن المعلول الأول هو واجب الوجود بغيره دائماً، وليس له الإمكان على الحقيقة في أي وقت، وعليه فلا الله ولا المعلول الأول فيه تركيب أي ليس فيه وجودان وصورتان، فإن كانت هذه التقسيمات الحالية، لا الذاتية تقتضي له أفعالاً كثيرة، فالمبدأ الأول تصدر عنه كثرة دون الحاجة إلى معلول عنه هو مبدأ الكثرة، وإن ادعى مدع أنها لا تقتضي فكذلك في المعلول الأول، ويوافق الغزالي على فهمه لمذهبهم، بأنهم يرون في المعلول الأول تركيباً من صورتين على الحقيقة، وأن نقده لهم على ذلك صحيح[4].

7 ـ الصدور الثلاثي تحكم، ويرفض ابن رشد قولهم بالصدور الثلاثي عن

(1) كذلك ص 230 وص 176 فيما بعد.
(2) كذلك ص 245، وما بعد الطبيعة ص 160 ـ 161.
(3) كذلك ص 196 ـ 202.
(4) كذلك ص 237.

كل عقل[1] بعد الله، وينكر أن يكون هذا كله مذهب أحد من القدماء.

8 ـ خطأ قولهم بصدور جسم عن مفارق: يوافق ابن رشد الغزالي في عدم إمكان صدور جسم عن مفارق، وعند ابن رشد أن ما يصدر عن «المفارق» هو الصورة الجوهرية في الموجودات الهيولانية فقط. والأجرام السماوية بسيطة وغلط ابن سينا بجعلها مركبة من صورة وهيولى فهي لا تقبل الكبر ولا الصغر «كما أن وضع الصورة والمادة صادرتان عن مبدأ مفارق خارج عن أصولهم ـ أي عن قدماء الفلاسفة ـ وبعيداً جداً، والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى، إنما يفعل من الهيولى والصورة المركب منها جميعاً، لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة[2].

ها هنا توجد نصوص مهمة من خارج تهافت التهافت، وسنجلبها من حرف الهاء، واللام، في تفسير ما بعد الطبيعة، عند عرض مذهبه، وفيها يختار ابن رشد مذهب أرسطو في أن الله محرّك، وأن الحركة تركيب صورة أزلية كجنس، أي صور أفراد أو فردية مع الهيولي بفعل حركات الأجرام السماوية المباشرة بينما الله محرك غبر مباشر، غائي.

9 ـ علاقة الإمكان والوجوب بصدور جسم الفلك ونفس الفلك، عودة إلى نقد فكرة صدور جسم عن المعقول. ويعتبرها ابن رشد أقاويل من ابن سينا وسواه، ولكن ابن رشد من طرف خفي ينتقد نظرية الخلق الكلامية التي بلسانها يتكلم الغزالي، فيذكره بأن قول من يقول ـ وهو قول الغزالي والمتكلمين ـ بإلّه فاعل مريد، يوجد العالم من لا شيء لا يقل شناعة من قول الفيضيين، بأن المعلول الأول بمجرد أن يفكر بذاته وبما حوله يصدر عنه كذا وكذا[3].

(1) كذلك ص 237.
(2) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ج 3، ص 1491 ـ 1505.
(3) تهافت التهافت ص 252 فما بعد.

10 ـ العالم بأسره ليس ممكناً، واستحالة أن يكون شيء ممكناً وواجباً في آن واحد ولأهميته ولعدم التكرار سنعرضه مفصلاً مع عرض مذهبه.

11 ـ ضرورة الابتداء بالعلم الطبيعي.

ـ ينتقد ابن رشد ابن سينا والفارابي وأتباعهما، بأنهم فسَّروا علم الطبيعة أو العلم الطبيعي، بمبادىء ما بعد الطبيعة فوقعوا فيما وقعوا فيه، وكان الأولى أن يتسلموا هذه المبادىء من العلم الطبيعي، ليبنوا عليه ما بعد الطبيعة، أي أن يبتدئوا من المادي، والمتحرك للوصول إلى الله، كما فعل أرسطو، ولكنهم بدأوا من تقسيم الموجودات إلى واجب الوجود وممكنه، استناداً على مبادىء ما بعد الطبيعة[1].

ويعترض ابن رشد على هذه البداية من جهة ثانية، فإن الوجود هو الشيء وهو[2] ماهيته، ولذلك يخطىء ابن سينا والفارابي لأنهم يجعلون الوجود مضافاً إلى الماهية.

ثالثاً: مذهب ابن رشد الخاص في فلسفة الوجود.

ليس من شك في أنه أصبح واضحاً عند قارىء ما تقدم من أوراق أن هذا المذهب الخاص هو مذهب أرسطو، وربما كانت هذه النتيجة هي ما تردّده أكثر الكتابات الحديثة عنه، وإن كان الخلاف أحياناً، في هل مثل هذا الرأي فيه إنقاص من ابن رشد، وأنه مجرد عودة إلى أرسطو، بل ربما ذهب البعض إلى أنه يمثل خطأً أصولياً، طالما أنه في كتبه الحجاجية لا يقبل باجتهادات المتكلمين، ويدعو بدلاً من ذلك إلى العودة إلى القرآن ونصوصه بعيداً عن هذه الاجتهادات، كما أنه في كتبه الخاصة وتفاسيره لكتب أرسطو أو تلخيصاته أو جوامعه عنها، بل وحتى

---

(1) ابن رشد: ما بعد الطبيعة ص 5، والسماع الطبيعي، ص 13 ـ 14.

(2) ابن رشد: ما بعد الطبيعة ص 5 ـ 10 والسماع الطبيعي ص 12 فما بعد، وتفسير ما بعد الطبيعة ج 3، مقالة حرف الباء ص 1279 ـ 1280 وكذلك ج 1، مقالة حرف الجيم ص 310 ـ 314 ت.

في التهافت يرفض مجمل فلسفة الفارابي وابن سينا، وإذا قَبِل منها شيء فبمقدار كون هذا الشيء قريباً أو مطابقاً لمذهب أرسطو فهو على حد بعض الدارسين يمثل نكسة أصولية رهيبة جامدة ترى أن الحقيقة قيلت مرة واحدة وإلى الأبد بشكلها النهائي مع أرسطو وإن ما لم يقل به أرسطو فهو بدعة وخروج غير مشروع، وهكذا بالنسبة للقرآن مقاساً على أطروحات المتكلمين والفقهاء الأصوليين[1]. بينما الرأي الغالب ـ وهو رأينا ـ كما سنوضح في تقويمه آخر هذا البحث، أن هذه العودة إلى أرسطو، هي عودة عقل واع، مطلع على تاريخ الفلسفة، ومذاهبها، وجد الحق عن وعي في مذهب من مذاهبها، شوه من قبل الدارسين عن جهل أو عن سوء فهم، أو تقصيراً، كما أن ابن رشد لا يقف دوره عند هذا الدور الإحيائي للفكر الأرسطي ـ وهو فكر أقرب إلى الفكر الطبيعي منه إلى أي مذهب ميتافيزيقي متالي متطرف أو صريح، بل تعدّاه إلى نقد جملة المذاهب الفلسفية وغيرها المتصلة بالعقل نقداً واعياً عميقاً، ونقف عند هذا الحد، لنعود ونقرر ـ بدون أدنى لبس ـ أن الذي يقرأ أرسطو لَن يجد فهماً صحيحاً ومنسجماً أحسن من فهم وعرض ابن رشد.

إن هذه الأوراق ليست مكاناً لعرض مذهب أرسطو في الوجود، لذلك نكتفي بإعطاء الملامح الكبرى لمذهبه هذا. يمكن القول إنّ مدرسة أرسطو هي مدرسة أكثر ما يصنعها عنونتها بمذهب المحرك الغائي الذي لا يتحرك. لقد انتقد أرسطو «مثل» أفلاطون وأبطلها[2]، (معتمداً على نقد أفلاطون نفسه لنظريته، وهو أي أفلاطون في صدد بنائها وامتحان فروضها وحل صعوباتها) وأدخل أرسطو المثل في عالم الجماد والنبات والحيوان والإنسان، كصور، ونفوس، وقوى لكنها لا تنفصل عن المادة أبداً في العالم الطبيعي، ورأى أرسطو أن العالم أزلي أبدي، وقدم حججاً أربعاً لإثبات قدم العالم، على أساس قدم المادة، وقدم الزمان وقدم

(1) حم ولد أدب، سبق ص 158 (مخطوط).

(2) عبد الحليم كاظم: نظرية المثل الأفلوطينية والنقد الأرسطي لها، رسالة ماجستير، تحت إشرافي، قسم الفلسفة، بغداد، 1992.

الحركة، وقدم فصل العلة التامة، وبلغته فاعل الحركة والنظام ومعطيها، وقرر أرسطو أن سبب وجود إنسان عن إنسان أو ذئب عن ذئب أو نبات عن نبات هو المبزّر أو فعل المواطىء في المواطىء على حد تعبير ـ ابن رشد ـ لاحقاً وعلى الرغم من قول أرسطو بمحرك (أو سبب) آخر لا يتحرك هو الله، فإن كل ترتيب طبيعياته وتفسيره للكون والفساد وللعلل الأربع (وهي المادية، والصورية، والفاعلية أَوَ الغائية) وتفسيره للسببية عموماً، أي قوله بعلة قريبة لوجود الشيء هي المواطىء أو المبزر وأخرى بعيدة هي حركات الأفلاك والكواكب، كل هذا وذاك يؤذن بتفسير أرسطي وبمذهب أرسطي للوجود شبه مادي، ومع ذلك فإن نظريته في عالم ما فوق فلك القمر، أثيري، لا يتغير ولا يفسد، دائم، خالد، ويتحرك حركة دورية لا بداية ولا نهاية لها، وقوله بعقول فلكية ونفوس فلكية وبالغائية الكونية Teleology، وكلام أرسطو عن العقل الفعال ودوره، وهو عقل سماوي مفارق، وليس جزءاً من أجسامنا وعقلنا الفردي، في تفسيره لعملية المعرفة، وفي وصول الإنسان إلى المجردات العقلية والعلم الحقيقي القائم على إدراك القوانين والمبادىء العامة، يبقي الكثير من النظرة المثالية في حل مشكلة الوجود، ونضيف أن أرسطو لا يقول بخلود فردي، وإن ذهب بعض الدارسين وخصوصاً المحبين له في صفوف أتباع الديانات الكبرى، وخصوصاً في المسيحية، إلى خلاف قولنا، كذلك لا نجد عنده فكرة الخطيئة وسقوط النفوس وخلاصها.

ولذلك فإن فلاسفتنا برغم أخذ معظمهم بمعظم طبيعيات أرسطو، حول العلل الأربع وتقسيم العالم إلى ما فوق وتحت فلك القمر، ادخلوا «الثنائية» إلى الإنسان، وقالوا عموماً بخلود النفس خلوداً فردياً ـ بلا جسد! ـ وأن طبيعة النفس غير طبيعة الجسم، وكانت الأرجحية عندهم في العلاقة بين المادة والصورة، لصالح الأخيرة، أي لصالح المثالية، أو الروحية، يشذّ عن ذلك ابن رشد، حيث نرى أنه عاد إلى أرسطو، وأبعد عنه العناصر التي لحقت بفلسفته، بعد أرسطو ظاهرات على أيدي الشراح والمدارس الثنائية المتعددة في دوائر مسيحية وشرقية حتى الفتح الإسلامي والترجمة عند الإسلاميين، وما عدا ابن رشد فإن أحداً لم

يتبع أرسطوا خالصاً، ومع ذلك فقد أخذ كثيرون الكثير من فكره، مثل فكرة الهيولي والصورة والعلل والطبائع وثبات الأنواع والأجناس (لا تطور ولا تأريخية في فهم الطبيعة والموجودات). وأدلة قدم العالم، وفكرة العلل القريبة والعلل البعيدة، وفكرة الغائية الكونية، ونحن نتحدث ونحصر أنفسنا في العناصر المتصلة بمشكلة الوجود، وليس بجميع فلسفة أرسطو وما يقابلها عند فلاسفتنا) كما أن نظرة أرسطو إلى الله كمحرك غائي يعشقه العالم فيتحرك لبلوغه، دون أن يدري الله بذلك، وكإله معزول خارج العالم، لا يعتني بشيء ولا يعلمه ولا يكترث بشيء، تبدو بعيدة عن الجو الفلسفي الإسلامي العام، وبذلك تجاوزها الأكثرون برغم أنها برزت بشكل خفي في نظرة الفلاسفة الفيضيين إلى الله، ومسألة العلم الإلهي والتدبير، ولكن ليس من الأكيد أنه بسبب فكرتهم عن إله أرسطو وتأثيره بل ربما بتأثير إله أفلاطون والأرجح أفلوطين مؤسس النظرية الفيضية(1).

إن هذه المدرسة الأرسطية لا نجدها عند مفكرينا، قبل ابن رشد، محتفظة بأساسياتها والتي هي الرفض المطلق لحدوث العالم سواء كان على نمط مذهب المتكلمين أو الفيضيين، أو مذهب تعدد القدماء عند الرازي أبي بكر بن زكريا، الطبيب، فالعالم بخلاف كل هؤلاء أزلي، أبدي (مادته وزمانه وحركته وأنواعه وأجناسه) أزلية ولا جديد تحت الشمس فيه، سوى الأفراد داخل كل نوع يكونون سلسلة أفراد كل منهم زماني ومجموعهم أزلي أبدي (الجنس). الصور أو خصائص الأجسام الطبيعية متحدة اتحاداً جوهرياً مع الهيولي، أو المادة بحيث لا توجد ثنائية اللهم إلا ثنائية عقلية، منطقية تحليلية، أو افتراضية، وهكذا لا خلود، لا بالنفس الفردية ولا بالجسد، كل شيء يتحرك طلباً للمكان الطبيعي في عالم ما تحت فلك القمر، أما الأفلاك والكون ككل فتتحرّك على الدور، بسبب العقول والنفوس الفلكية وعشقها لله الذي لا يعرف شيئاً عما يدور داخل العالم، كما نعلمه نحن، لا كعلم جزئي، ولا كعلم كلي، وإنما هو علم إلهي خاص، وهذا الشوق والعشق

(1) حول هذا التقويم، ضمن سياق تأريخي في علاقة منظور ابن رشد به، انظر: تأصيل... السابق ص 72، وما قبلها وما بعدها.

يؤدي بالعالم ككل إلى أن يتحرك حول نفسه، لأنه لا يوجد خارجه أي بعد، لا خلاء ولا ملاء، وهكذا تنتظم الأشياء. وهذا باختصار شديد يترك أموراً كثيرة هامة، لكنها لا تؤثر على الصورة الكلية لهذا المذهب، هو ما نفهمه من هذا المذهب، الذي نعتبر ابن رشد ممثله الأكثر نقاء وإخلاصاً، وربما الوحيد بين فلاسفتنا. وما قلناه عن أرسطو حول قرب مذهبه في الطبيعة من التصور المادي مع بقاء عناصر مثالية في ميتافيزيقاه، وحول فقدان المنظور التطوري التأريخي للطبيعة عند فلاسفتنا، هو صادق مع ابن رشد ـ بدون تحفظ ـ كما أوضحنا في بحث: الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة[1]، على أننا نرى أن ابن رشد استفاد من التراث الفلسفي بعد أرسطو، وخصوصاً الشراح، سلباً وإيجاباً، وتنوّر بحجج بروقلس لإثبات قدم العالم[2].

إن ابن رشد في فلسفة الوجود هو الممثل الحقيقي لمذهب أرسطو حيث يدافع عن المذهب الأرسطي مخرجاً منه كل ما لحق به من عناصر غريبة عنه، على يد الشراح وعلى يد الدوائر المسيحية والإسلامية (الفلسفية) وخصوصاً الفارابي وابن سينا يتجلى ذلك في «تهافت التهافت» وفي «الكشف»، وعلى الخصوص في «تفسيره لما بعد الطبيعة، حيث يغتنم ابن رشد كل فرصة لفعل هذا مشيراً إلى ما أدخله ابن سينا والشرّاح من تشويه في مذهب أرسطو الحقيقي، ولو أن الدارس لم يشأن أن يدخل في صميم عرض تفاصيل مذهب ابن رشد في الوجود ليثبت هذه الدعوى، ولو أن الدارس لم يشأ أن يقدم نقد ابن رشد لتلك المذاهب ـ كما فعلنا حتى الآن ـ لكان بإمكانه أن يكتفي بشهادة ابن رشد على نفسه وعلى مذهبه بلسانه هو، وما أكثرها. يردد ابن رشد في كل مسألة يعارض فيها الفارابي أو ابن سينا أو

---

(1) الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة، مجلة آفاق عربية، عدد 1 ـ 2، 1995.

(2) لا توجد إلا بالعربية، وكانت (18) حجة، ذكر الشهرستاني بعضها في «الملل والنحل» وفي «نهاية الأقدام في علم الكلام» وطبع بدوي في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب (12) حجة منها محققة عن ترجمة عربية، القاهرة 1955، وانظر عن التفاصيل كتابنا: مشكلة الخلق ص 241 حاشية 64.

شراح أرسطو، أن هذا ليس مذهب أرسطو، وأن المذهب المصحح هو ما قاله أرسطو، ولندعه يتكلم في شواهد يسترسل فيها ليس على سبيل الاستطراد بل عامداً، هاهو يقول في معرض حديثه عن مذهب أرسطو عن الطاعة وأمر الواحد كرباط للأشياء والتحرك لخدمته الخ... مما اتضح فيما تقدم وسيتضح «وليس يفهم في مذهب أرسطو غير هذا ـ ولا من مذهب أفلاطون ـ وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية» وهو يقصد بالضمير هنا، أرسطو ومذهبه، بدلالة النصوص التي جاء هذا الحكم الرشدي تتويجاً لها[1]. وها هو ابن رشد في شرحه لمقالة اللام مختاراً مذهب أرسطو في الوجود من بين عدة مذاهب يذكرها وينسبها لأصحابها ـ دستور النص لاحقاً ـ يقول: «والمذهب الخامس وهو الثالث من هذه المذاهب المتوسطة هو ما أخذناه عن أرسطو، وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب في المادة والصورة بالتحريك حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل... وعند أرسطو لو اخترع الفاعل الصورة لكان شيء من لا شيء، وما عدا هذا المذهب أغاليط...»[2].

ويقول ابن رشد في موضع آخر عن أرسطو، بل عن مذهب أرسطو في الوجود، أنه «أقل المذاهب شكوكاً وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها على التناقض»[3].

وبذكر شاخت عن ابن رشد التثمين التالي لأرسطو: «إننا نحمد الله كثيراً لأنّه قدر الكمال لهذا الرجل ـ أرسطو ـ ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره في جميع البشر في جميع الأزمان، وربما كان الباري مشيراً إليه بما قال في كتابه القرآن: ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء...﴾ إن برهان أرسطو هو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه إنّ العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن

---

(1) تهافت التهافت ص 187 بعد نص طويل كله توضيح لمذهب أرسطو في الواحد، وتكثر أمره وسريانه وطاعة الموجودات له، عن طريق حركة الأجرام السماوية، وشوقها إليه.

(2) مقالة اللام ج 3، ص 1491 ـ 1505.

(3) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد 3، ص 1497.

علمه»[1]، وقد انتبه بعض مؤرخي الفكر القدامى إلى هذا فهذا ابن سبعين يقول ـ مع شيء من التجني على عقلية ابن رشد الاجتهادية: «وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إنّ القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده... وهو لا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو»[2].

والآن لنذهب إلى أقوال ابن رشد التفصيلية لنتعرف منه على مذهبه بلسانه، لقد ذكرنا فيما تقدم في نقده للمتكلمين وللفيضيين جملة أمور يمكن أن تدلّ على مذهبه في فلسفة الوجود، لكنها قد لا تبدو حاسمة، وربما فسرها البعض تفسيرات تجر ابن رشد إلى فكرة أنه يقول بإلّه فاعل محدث للأشياء، مُعْتَنٍ بها، مخترع لها، وكل هذا وذاك نجده يتردّد في الخطاب الرشدي ـ على نمط أقرب ما يكون إلى إلّه إسلامي أو مسيحي، أقصد إله أوجد العالم فعلاً من لا شيء، واخترعه، واعتنى ويعتني به على نمط ما يتردد في عديد الآيات التي يستشهد بها ابن رشد في الكشف وفي التهافت وقد ألمحنا إلى ذلك فيما تقدم وسنشير إليه بوضوح لاحقاً، لذلك سأعمد إلى جلب نصوص مهمة جدا وبيّنة ذلك أنها مع وضوحها ووضعها النقاط على الحروف مكتوبة لقلة من القراء، وهي من باب الكتب الخاصة، أعني النصوص التي نجدها في تفسير ما بعد الطبيعة، وفي مجاميعه وخلاصته لكتب أرسطو. ثم نعقبها بنصوص في كتبه الأخرى كتهافت التهافت، والكشف. في مقالة حرف الهاء، نجد النص التالي في معرض كلام ابن رشد عن مشكلة «الجوهر» وأنه ابتداء كل شيء، وبأسلوب حديث: ما أصل الأشياء ذات الطبائع المختلفة من إنسان وحيوان ونبات الخ، بل ما أصل أن تكون صورة زيد غير صورة عمرو، وهكذا. وهنا يعرض ابن رشد بتفصيل لا تحتمله هذه الصفحات لرأي أرسطو وأفلاطون وبعض الشراح مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي والفارابي وابن سينا، فيقول: إن الأخيرين وكذلك ثامسطيوس وكذلك أفلاطون ربما أحالوا

(1) شاخت، تراث الإسلام، ج 2، هامش 67، نقلاً عن حم ـ السابق ـ ص 618.
(2) ابن سبعين، بد العارف، ص 143، عن حم ـ السابق، ص 176.

أن تكون المادة الواحدة مصدراً للتنوع، عزوا الصور والطبائع التي تتعدد المادة، كصورة إنسان وحيوان، وكذلك عزوا النفوس التي لها إلى فعل عقول عليا، سموها العقل الفعال أو سواه، على أساس أن ما هو بالقوة لا يصير بالفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل. أما أرسطو فهو يقول بهذا المبدأ ولكنه يعتبر أن الصور ليس «تكون» بذاتها، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الكون «من غير عنصر المعنصر» كما أن أرسطو يعتبر أن ما ليس بجسم فليس يمكن فيه أن يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر (الأجرام السماوية مثلاً) ولذلك يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصورة المخالطة للهيولي، وهذا رأي الإسكندر أيضاً. فمن أين تأتي الصور والطبائع والنفوس التي للأشياء والأحياء؟ يجيب أرسطو - والكلام لابن رشد - بأنها فعل المبزر كما أن للأجرام السماوية دورها في التغير والتركيب. وعلى العموم يرى ابن رشد أنه كان بإمكان أرسطو ألاّ يقول بعقول مفارقة، لولا أنه احتاج إلى وضعها لتفسير ظهور وحدوث القوى العقلية فقط، لأنها غير مخالطة للهيولي، فوجب أن توالي مما ليس هيولى[1].

ويقول ابن رشد إنّ القوم لم يفهموا برهان أرسطو في هذا الموضوع «وليس العجب من ابن سينا فقط، بل ومن أبي نصر، فإنه يظهر منه في كتابه في الفلسفتين أنه يتشكك في هذا المعنى، وإنما مال القوم إلى مذهب أفلاطون لأنه قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى، من أن الفاعل للأشياء كلها واحد، وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض، وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية، فأثبتوا فاعلاً غير جسم، وذلك لا يوصل إليه من هذه الجهة فإنه إن وجد ها هنا ما ليس بجسم فليس يمكن فيه أن يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر غير متغير... ولذلك ما يستحيل أن تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيولى»[2].

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، حرف الزاي، ص 879، 886 ت.
(2) كذلك ص 885 فما بعد.

وفي شرحه لمقالة اللام يقدّم ابن رشد نصاً ومعالجة طويلة لنفس الموضوع، سنورد المهم منه، والذي فيه نقده لعدة مذاهب، منها مذاهب المتكلمين ومذهب الفيضيين، وفيه اختياره هو لمذهب أرسطو. يقول ابن رشد إن أرسطو لا يرى الشيء إنما يكون عن المواطىء له بالاسم أي أن الإنسان يولد إنساناً مثله وهكذا، وكما أن الصانع لا يحتاج إلى مثال أو صورة ينظر إليه حتى يفعل إذا كان ما عنده من صورة المصنوع كافياً في الفعل فكذلك الأمر فيما هو بالطبع (أي الأمور الطبيعية)[1].

وينقل ابن رشد رَدّ ثامسطيوس الذي مفاده: إن هذا صحيح لو كان كل شيء يكون من شيء مثله، ولكن بعض الذباب والزنابير وغيرها تتولد من أجسام البقر الميتة وغيرها. ثم أن ما يتولد عن شبيهه يتولد على نسب ونظام، والطبيعة لا تفهم فلا بد أنها أُلهمت إلهاماً بسبب شيء أشرف وأعلى مرتبة وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة الثواني، ويرى أرسطوطاليس أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل، فلا بد من القول بالصور[2].

يقول ابن رشد معقباً: هذا جملة ما يقوله الرجل في معاندة قول الحكيم، والظاهر من كلام هذا الرجل أنه لم يفهم كيف يكون الكون[3]. وما معنى قولنا أن المتكوّن يتكون في مواطىء له بالحد والجوهر، فإنه فهمه خطأً بمعنى أن المتكون إنما يخترعه اختراعاً مواطىء له مثله، أي يخلق صورته ويثبّتها في الهيولي، ولذلك لزم على قوله، القول بالصور[4].

---

(1) تفسير ص 1491 ت.

(2) كذلك ص 1492 ـ 1494.

(3) الكون عند ابن رشد بمعنى الكون والفساد، مثل أن يصير الماء بخاراً، أي من شيء وإلى شيء، وتعاقب الصور على شيء ما، نتيجة لعلاقة الصورة والعدم والمادة، وكلا من المادة والصورة لا تكونان، ذلك أن التغير هو في شيء وإلى شيء، فأما ما عنه فهو المحرك، وأما المتغير فهو المادة، وأما ما إليه يتغير فهو الصورة، تفسير السابق، ص 1452.

(4) تفسير ص 1495.

ثم يقدم ابن رشد رؤيته، فيقول: «وهذه المسألة هي في غاية الصعوبة والعواصة ونحن نقول بحسب قوتنا وبحسب المقدمات التي تقررت لدينا في مذهب هذا الرجل ـ أرسطو ـ الذي وجدنا مذهبه، كما يقول الإسكندر أقل المذاهب شكوكاً وأشدها مطابقة للوجود وأبعدها عن التناقض، فنقول: (سأختصر أقواله وأضع المهم نصاً بين قوسين، كلما لزم).

من أثبت سبباً فاعلاً وأثبت الكون مذهبان في غاية التضاد، وبينهما متوسطات. المتضادان: مذهب الكون، والثاني (يقابله) مذهب أهل الإبداع والاختراع، فأما الأول فهم القائلون «أن كل شيء في كل شيء» وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض، وبيّن أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً أكثر من محرك».

«وأما مذهب أهل الاختراع[1] والإبداع فهم الذين يقولون أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً. وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل. وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى، حتى لقد كان يحيى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس ها هنا إمكان إلا في الفاعل فقط على ما حكاه أبو نصر في «الموجودات المتغيرة».

«والأوساط رأيان: أحدهما ينقسم إلى اثنين فتكون الأوساط ثلاثة، يشملهم

---

(1) على القارىء أن يحتفظ بهذاالمعنى الرشدي للاختراع، ويقارنه بمعنى الاختراع في «الكشف» و «التهافت» وسواه مما سبق إيراده، أو سنورده، أو نشير إليه، ليثبت له ـ للقارىء ـ أن معنى الاختراع عند ابن رشد يساوي التحريك، بمعنى الكون والفساد الأرسطي الخالص بعيداً عن فكرة الاختراع الكلامية، بمعنى الخلق والإبداع من العدم المحض، وما ينسبه هؤلاء للأديان، الإسلام أو القرآن من أنه يقول بقولهم، وعلى العكس ينسب ابن رشد للأديان وللقرآن الكريم «الكون» أي من مادة وفي مادة، وقد سبق النص عن الكشف وعن فصل المقال.

جميعاً أنهم يضعون الكون تغيراً في الجوهر، وأنه ليس يتكون عندهم شيء، من لا شيء، أعني أنه لا بد في الكون عندهم من موضوع، وأن المتكون إنما يحدث عن ما هو جنسه بالصورة»[1]. وهذه الآراء هي:

(1 ـ 2) ـ إن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى، وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس في هيولى أصلاً وهو الذي يسمونه واهب الصور، وابن سينا من هؤلاء. ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين: أما مفارقاً للهيولى، وأما غير مفارق. فغير المفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً والإنسان يوّلد إنساناً، والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله، وهذا مذهب ثامسطيوس، ولعله مذهب أبي نصر، فيما يظهر من قوله في الفلسفتين، وإن كان شك في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل.

3 ـ والمذهب الثالث «هو الذي اخترناه عن أرسطو وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. وهذا الرأي فيه شبه من رأي من يرى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة وهو مذهب ابندقليس، وقد كنا أغفلنا هذا المذهب في الفاعل عند ذكر مذاهب[2] الناس، أي أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، فكأنه جامع بين القوة والفعل أعني الهيولى والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان، و(هما) المادة والصورة، وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة، وكذلك فيه شبه من الكمون. وكل من قال بالاختراع أو الكمون أو الجمع والتفريق فإنما أموا هذا

---

(1) تفسير ص 1497 ـ 1498.

(2) هو المذهب الثاني فمن أجمعوا على أن شيئاً لا يكون من لا شيء، أي من المذاهب المتوسطات.

المعنى فوقفوا دونه. فمعنى قول أرسطو أن المواطىء يكون من المواطىء أو قريب من المواطىء ليس معناه أن المواطىء يفعل بذاته وصورته صورة المواطىء له، وإنما معناه أنه يخرج صورة المواطىء له من القوة إلى الفعل[1]، وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولي شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارجاً عنها. . . ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطىء هو هو من جميع الوجوه»[2].

ويرى أرسطو ـ والكلام لابن رشد ما يزال ـ أن سبب تكوّن ما يتكوّن من غير بزر هو حرارة الشمس وسائر الكواكب، لا أن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك والشمس كما يحكي عنه ثاميطوس، وهذه القوى الحادثة عن حركات الشمس هي التي ظن أفلاطون أنها الصور[3]. والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء، ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قبل كون المركب وفساده. وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توفية النظر في هذه الأشياء، ولم يغفله لم يعرض له فيها شيء من هذه الأغاليط. فتوهم اختراع الصور هو الذي صيّر من صيّر إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور «وإفراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء، وذلك أنه إذا جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل»[4]. ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، ولم

(1) تفسير ص 1498.

(2) تفسير ص 1500.

(3) تفسير ص 1502 ـ 1503.

(4) وهذا واضح الدلالة على أن ابن رشد لا يقول بالاختراع بمعناه الكلامي أي من عدم وفي زمان له ابتداء، وفي الكشف يفسر ابن رشد الاختراع بمعنى النظام وحفظ الموجودات، وإعطائها القوى، الخ والحياة. ونحن نعرف أن ابن رشد يعطي للأجرام السماوية وحركاتها هذا الدور، بمعنى في كون وفساد الأفراد، لا أجناسها، وعبارات ابن رشد في «الكشف» حول الاختراع والعناية، تصب في هذا المصب طالما أنه يرفض الخلق من عدم ويرفض الفيض.

يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة قالوا إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط، وأن مثل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها. فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يبرّد. . . ومن الخطأ في كل هذا لائح لمن كان له بعض ارتياض بهذا العلم أي العلم الإلهي، ومن أعجب ما عرض لهؤلاء القوم أن قالوا: إن الفاعل لا يقدر على إعدام الشيء قالوا لأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالإيجاد والاختراع، لا بالإعدام، فانظر كيف امتنع عندهم نقلة الفاعل للوجود من الوجود إلى العدم، ولم يمتنع عندهم نقلته من العدم إلى الوجود، فإن قيل بأي جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالإعدام، قلنا بالوجه الذي يتعلق به في الإيجاد وهو إخراج ما بالقوة إلى الفعل، فإن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة، وكل قوة فإنما تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل، فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً، ولو يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع»(1).

وفي كتابه ما بعد الطبيعة مواضع عدة تؤكد هذا الذي نقلناه عن تفسيره لما بعد الطبيعة فيما تقدم، ففي حديثه عن الكون والفساد وفعل المبزّر يبين أثر الأجرام السماوية في صنف من الموجودات، ويتحدث عن أن مكوّن الشخص في شخص كما تقدم عن المواطىء، ويضيف أنه لا بد من مبدأ من خارج بالإضافة إلى قوة المحرك القريب وهو المواطىء، وهذا المبدأ من خارج وهو الأجرام السماوية، على ما يراه أرسطو وهو الصحيح عند ابن رشد، أو هو العقل الفعال على ما يراه كثير من متأخري الفلاسفة، أما الحيوان المتولد من ذاته وكذلك النبات فالمحرك الأقصى فيها هي الأجرام السماوية بتوسط القوى النفسانية التي تفيض عنها على

(1) تفسير ص 1505 وكذلك 1651 ـ 1655.

مذهب أرسطو، أو العقل الفعال على ما تأوله المتأخرون من الفلاسفة، ومعتمد أرسطو أن المغيّر أو المكون لا يكونا إلا جسماً أو بجسم أعني قوة عن جسم ويتحدث عن دور الغاية والتصور في التغير والكون. فإلى جانب الحجارة ومواد البناء، لا بد من وجود صورة البناء عند الباني، وإن كانت لا تظهر إلا بعد إكماله، وهكذا الأمر في الأشياء الطبيعية أي أن مبدأها الأقصى هو التصور بالفعل، وعند ابن رشد لا بد من صور مفارقة تعطي الموجودات أو تساعدها على التكوّن وهذه الصور هي صور الأجرام السماوية «وهذا المعنى هو الذي رامه القائلون بالصور فوقفوا دونه». بقي أن يفهم القارىء أن صور الأجرام عند ابن رشد وأرسطو ليست أكثر من حركاتها، فهو يرفض المثل الأفلاطونية ويرفض أن يكون للكليات أي أثر في تكوّن الأشياء الطبيعية الفردية المحسوسة، ذلك أن الكليات ليست فاعلة في كون أو فساد على الضد من أفلاطون، بل الكليات ـ يقول ابن رشد وأرسطو ـ لا غناء لها من الجزئيات التي هي تجريد لها، فالفاعل هو الجزئي الفرد، ويرى أن الماهية والمادة بما هي ماهية ومادة غير مكونة ولا فاسدة ويرفض الكون من عدم محض. ويرى أن الصور الكلية تجريد، والصورة عنده هي في مقابل الهيولي، وليست الصورة الذهنية، بل هي لموضوع وفي هيولي»[1].

لو عدنا إلى الكشف لوجدنا أن ابن رشد يتحدث عن نظام الكون بما أسماه دليل العناية ودليل الاختراع[2]، فهل حديثه هناك يتقرب من الاختراع والعناية عند المتكلمين؟ الجواب: كلا، فابن رشد هناك برغم جلبه عشرات الآيات القرآنية، يبقى محافظاً على المعنى الذي قدمناه من كتبه الخاصة، فهو أولاً ـ كما سبق أن لخصنا ـ يغير الآيات والمفهوم القرآني لصالح نفس تفسيره المار ذكره، أعني أن

(1) ما بعد الطبيعة، ص 45 ـ 69، وعن فعل دور وحركات الأجسام الملكية في حدوث الكون والفساد من عالمنا، كتابه «الكون والفساد ضمن رسائله نفسها، ص 26 فما بعد» وحول كل ما يتصل بطبيعة ابن رشد، د. حسن مجيد العبيدي «العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد» دار الطليعة، بيروت 1995، وهو أطروحة تحت إشرافي 1992.

(2) الكشف ص 60 فما بعد وص 96 فما بعد مفصلاً.

دور الفاعل لا يتجاوز تركيب الهيولي والصور بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، وقد رأينا أنه ـ أي ابن رشد ـ يصرح بأن الأديان الكبرى، والقرآن نفسه يقول بالصنع في مادة أولى، وليس في عدم محض، ولا نكرر، وهو ثانياً يتحدث عن فهمين للآيات القرآنية والمعطى القرآني واحد للعامة والجمهور وآخر للعلماء والخواص، وبين السطور عند حديثه عن المعنى العام للجمهور نجده يتكلم عن فعل الأجرام السماوية وحركاتها، وعن حفظ الله للأشياء عن طريق إبداع الموجودات قوى ونفوساً ووسائط بها يتم الفعل الإلهي، وينعى على الأشاعرة الذين ينكرون الأسباب الطبيعية والقوى وكل فاعلية لشيء سوى الله، بأنهم بذلك يخالفون الشاهد المشاهد، ويبطلون الفعل الإلهي، لأنه لا يتم إلا بها (الأسباب القريبة) والله في كل شرحه من عناية وتدبير لا يتجاوز أن يكون معطى النظام بينما يتم ذلك بواسطة الأشياء وقوانينها وقواها. فإذا تذكرنا أنه يتحدث عن الفهم القرآني بمستوى العوام الذين لا يمكن أن يتعدَّى فهم المشاهد، أمكننا أن ندرك أن كل ما يقوله ابن رشد هنا، لا يتجاوز دور المحرك الأول، وفعل الحركات السماوية للأجرام، ومن الواضح أن ابن رشد مع خطورة الموقف ميال إلى مقاومة كل تصور للإلّه بأنه يخلق من عدم، أو بحرية بلا شروط تدخل في باب الأسباب أو تخرج عن أسباب النظام ومن هنا رفضه لدليل الجواز وإنكار الأشاعرة للأسباب الطبيعية. وإذا رجع القارىء أو قل ذهب إلى كلام ابن رشد عن القضاء والقدر في موضع لاحق من الكشف يجده حتى قريب من فكرة فعل الأشياء بما في ذلك الإنسان من خلال ما ركب فيه من قوى مضافاً إليها فعل الحركات التي للأجرام السماوية، وإذا لم يكن ثمة دافع وفلسفة تدفع ابن رشد يتعجب الإنسان لماذا هذا الإصرار على رفض الخلق من عدم ورفض كل أدلة المتكلمين لإثبات حدوث فعلي، وعناية مباشرة من الله للأشياء، وهذه الفلسفة وهذا الدافع هو إيمان ابن رشد بأن فعل العقول المفارقة ومنها المحرك الذي لا يتحرك، ويسميه في الكشف الله، لا يتعدى تنظيم ما هو موجود، وتحريكه وحفظه على وجوده، والحديث يطول ويستحسن الرجوع إلى قراءة متأنية للمواضيع المذكورة في الكشف التي يتحدث فيها عن الأسباب

والعناية والاختراع ونقد أدلة الحدوث الكلامية»[1].

نصوص ابن رشد في سائر كتبه كثيرة، وما ذكرناه هو جزء فقط، وأهم ما يعني به أرسطو في موقفه من قدم العالم ورده على القائلين بحدوثه زمانياً هو معنى «الفعل» أو الإيجاد، ورفض صدور مبادىء على الحقيقة من الواحد بحسب مذهب أرسطو، وإثبات قدم الحركة والزمان والهيولى.

وفي الذي قدمناه عن معنى الفعل والفاعل عند المتكلمين والفيضيين وعند ابن رشد وأرسطو تعقيباً ورفضاً من ابن رشد لهذا أو ذاك كفاية.

وسندلف إلى ما يقوله عن قدم الحركة والزمان والهيولى. وبذلك تتم صورة مذهب ابن رشد.

أولاً: قدم الحركة: عندما يحاول الغزالي إثبات بداية الحركة على أساس دليل الشفع والوتر، ودليل نسبة حركات الكواكب إلى بعضها[2] يحاول ابن رشد إيضاح خطأ أساسي في هذه الأدلة هو أن ما هو بالقوة، أي لا مبدأ له ولا نهاية فلا تصح معه المقايسة والنسبة، يقول ابن رشد: «أنه إذا لم يكن للحركتين الكليتين ـ مثلاً مجموع حركة زحل، ومجموع حركات كوكب آخر ـ نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة، أي لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل، فليس يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء»[3]. كما وضع القوم في دليلهم لأنه لا نسبة بين عظمين أو قدرين كل واحد

(1) كذلك وص 120 فما بعد في كلامه عن القضاء والقدر.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 31 ـ 34.

(3) يقول ابن رشد في مطلع رده على الغزالي في مسألة الشفع والوتر ونسبة حركات الكواكب إلى بعضها، ملخصاً مدعى الغزالي، ونورده ليفهم القارىء ابن رشد نفسه: «حاصل دليل الغزالي في استحالة قدم العالم على أساس اختلاف دورات الفلك وكونها إما شفعاً أو وتراً... هو: «أنه إذا توهمت حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد، فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل، مثال ذلك أنه إذا كانت دورة زحل في سنة 10/3 دورات الشمس في تلك=

منهما يفرض لا نهاية له. . . ويلزم على وضع نسبة الكثرة إلى القلة في حركتين كليتين لا متناهيتين بالقوة لا بالفعل محال، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وإنما تلزم النسبة، واستحالة القول بعدها أن كلا الحركتين الكليتين لا متناهيتين إذا وُضِعتا غير متناهيتين بالفعل. وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب، وأعسرها كلها: هو ما جرت به عاداتهم، أن يقولوا: أنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي، حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها. وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة، وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها. وليس يجوّز واحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبَّب من غير سبب ومتحرك من غير محرك، لكن القوم لما أراهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكناً، لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده، وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض، فجوزوا ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي. وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر، مثل الإنسان الذي يولد إنساناً مثله، فلا بد أن يترقى كون إنسان فاعلاً له إنسان إلى فاعل أول قديم، لا أول لوجوده ولا لإحداثه، إنساناً عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له، كوناً بالعرض، والقبلية والبعدية

= المدة، فإن نسبة جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل منذ وقعتا في زمن واحد، هي نفس نسبة الجزء من الجزء» أي 3/10 أيضاً. تهافت التهافت ص 17 ـ 22 وما بعدها.

بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول الأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك، لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده وعسر حل قولهم، وظنو أن دليلهم ضروري، وهذا من كلام الفلاسفة بيّن، فإنّه قد صرح رئيسهم الأول، وهو أرسطو: أنه لو كانت للحركة حركة، لما وجدت الحركة، وأنه لو كان للاسطقس (اسطقس) لما وجد الأسقطس. وهذا النحو مما لا نهاية له، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى، ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى، ولا أنه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي، لأن كل ما انقضى قد ابتدأ، وما لم يبتدىء فلا ينقضي، وذلك أيضاً بيّن من كون المبدأ والنهاية من المضاف، ولذلك يلزم من قال: إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل ألا يضع لها مبدأ لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ، وما لا أول له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه، ولذلك إذا سأل المتكلمون الفلاسفة: هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة؟ كان جوابهم: أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها، فلا انقضاء لها. . . وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له. . . وما كان موجوداً بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه أنه شفع ولا أنه وتر، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى، ولا دخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل، لأن ما في القوة في حكم المعدوم، وهو معنى قول الفلاسفة: إن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة. . . »[1].

إن ما يستحق الانتباه له من وراء هذا النص الطويل من بين أمور كثيرة مهمة، هو كيف يتصور أرسطو ويتابعه ابن رشد الحركة التي للكون، الحركة الكلية أي حركة جرم الكل، وحركة الأفلاك، بل ومفهوم الحركة الكونية، إن جاز لنا توسيع المسألة بحسب الفهم الحديث لكون لا متناه، أو على الأقل يتجاوز المنظور البطليموسي.

(1) استخدمنا هذا النص مع طوله في حوار القسم الثاني، ص 145 ـ 162 وهو عن تهافت التهافت ص 18 ـ 24.

المحور الأساسي في فهم ابن رشد لقول أرسطو في الحركة، حركة العالم أنها ليست مجموعة حركات، ودورات حركة، بل الحركة واحدة متصلة، لا بداية لها ولا نهاية، ولذلك لا يصح معها القول بأن ما لا يتناهى لا ينقضي ولا يدخل في الفعل، وكل أدلة حدوث ما لا يتناهى عند المتكلمين واستحالة وجوده، لا تصمد أمام كل هذا الفهم للحركة. ولندع ابن رشد يتكلم في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة: «إن الجواهر ليست جميعها فاسدة كائنة، وإلا لكان كل شيء فاسداً كائناً ولكن الحركة ليست فاسدة ولا كائنة، وكذلك الزمان، فهما متصلان ولا توجد حركة متصلة إلا التي في المكان، ومن هذه المستديرة»[1].

ونجد الشرح الكامل لهذه المسألة في مواضع من «السماع الطبيعي» وقبل أن نورد بعضاً أنبه أن غرض ابن رشد أن يبين أن الحركة الكلية للعالم ـ لا حركة هذا الإنسان المعين ـ بل مفهوم الحركة المطلقة أزلية مستمرة، وهي ليست مجموعة حركات جزئية لكل منها بداية ونهاية، وبذلك يفند ابن رشد دليل المتكلمين القائم على اعتبار أن للحركة بداية، طالما أنهم يتصورون أنها مجموعة دورات أو حركات جزئية متلاحقة فلنر كيف يصل ابن رشد إلى هذا.

في صدر المقالة الثامنة في السماع الطبيعي يبين ابن رشد أن أرسطو يقدم فرضين: الأول أن تكون الحركة حادثة لم تتقدمها حركة أصلاً. والثاني أن تكون حركة أولى لم تزل ولا تزال، ويضع لذلك مقدمات:

1 ـ إن من حد الحركة أن يظهر أنها لا توجد إلا في متحرك.

2 ـ إن ها هنا حركة أولى مشتملة على كل العالم، فأما واحدة، أو أكثر من واحدة.

3 ـ إن أمكن أن تكون حركة أولى أزلية، فواجب أنها حركة نقلة دوراً (أي حركة الأفلاك الدائرية).

---

(1) تفسير ج 3، ص 1555 ـ 1561.

ثم يفسر ابن رشد هذا كما يلي: «مما قيل في حد الحركة أنها كمال المتحرك، يظهر أنها لا توجد إلا في متحرك، ويظهر منه أيضاً أنه لا يكون شيء من لا شيء، لأن الكون إما أن يكون حركة أو نهاية حركة، فالمتكون جسم ضرورة، فلما تقرر له هذا الأصل - أي لأرسطو - كان من البين أنه إن كانت ها هنا حركة أولى متقدمة على جميع الحركات، أما بالزمان، وأما بالطبع، فإما أن تكون في متحرك كائن فاسد، وأما أن تكون في متحرك أزلي. ثم قال: فإن كانت في متحرك كائن، فليست هي الأولى لا بالطبع ولا بالزمان، لأنه لا يقدر أحد أن يضع الحركة هي هيئة في متحرك متكون، ولو كانت المتحركات الأوُل التي في هذا العالم حادثة متكونة، لكان لها حركة أولى متقدمة عليها، أما بالزمان وأما بالطبع، وإلا لم يوجد مبدأ أوّل للحركة وإذا لم يوجد الأول كما يقول أرسطو لم يوجد الأخير. فلما تقرر له أن المتحرك بالحركة الأولى يجب أن يكون أزلياً أخذ يطلب: هل يمكن أن توجد هذه الحركة متقدمة بالزمان على جميع الحركات، من غير أن تتقدمها حركة زمانية أصلاً؟ أم إنما هي متقدمة بالطبع فقط [أي بالذات]. فأما تقدمها بالزمان على جميع الحركات فذلك إنما يتصور بأن يكون المتحرك بها لم يزل سَاكناً ثم تحرك بعد أن لَمْ يكن متحركاً، إلا أنه إذا وضع هذا، لزم أن تكون قبل الحركة الأولى المفروضة، حركة أخرى متقدمة عليها، فلا تكون أولى لا بالزمان ولا بالطبع، وذلك أنه إذا كان المحرك موجوداً لم يزل والمتحرك كذلك، فأما أن تكون الحركة لم تزل ولا تزال، وأما أن يكون السكون لم يزل ولا يزال، وأما أن يكون ها هنا سبب آخر حادث أقدم منها هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك، وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عَنْهُما حركة، وكل حادث فأما أن يكون حركة، وإما تابعاً لأحركة، وإذا كان ذلك كذلك فليس هاهنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان وذلك مستحيل، وإذا امتنع أن يوجد للتحرّك الأوّل الأزلي حركة أولى بالزمان. فبين أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال»[1].

(1) السماع الطبيعي، المقالة الثامنة ص 107 ـ 109.

ويوضح ابن رشد مغزى كلام أرسطو هذا ومخالفة ابن رشد في فهمه له لما فهمه يحيى النحوي والمتكلمون والفارابي وابن سينا وابن الصائغ.

يقول ابن رشد: «هذا هو الذي ينبغي أن يفسر به كلام أرسطو في أول هذه المقالة لا ما ظنه قوم، من أن قصده إنما كان أن يبين أن الحركة لا تخلو بالجنس، فإنما كان نظره في جملة العالم، والحركة التي لا تخلو بالجنس هي في جزء من العالم، وكون كل حركة مما دون الحركات الأول، قبلها حركة، هو أمْر موجود بالعرض وتابع للحركات الأول، فإنه لا يمكن أن يكون قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات، لأنه لو كان كذلك لم توجد حركة حادثة، إلا بعد انقضاء حركات لا نهاية لها وهو أمر مستحيل. وهذا شيء قد بيّنه أرسطو في الخامسة من هذا الكتاب، حين بيّن أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة، ولا حدوث الكون بكون، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير. وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات، فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان، فلزمهم أن يكون قبلها حركة، فراموا أن يجدوا انفصالاً عن هذا الشك فلم يجدوه وأكثر من أوجب الشك على أرسطو من قال إن قصده في هذا الموضع [أي في إثبات أزلية الحركة] إنما هو أن يبين أن قبل كل حركة حركة، وإنما أتى بحد الحركة لمكان هذا، كما توهم أبو نصر عليه في كتابه في الموجودات المتغيرة وغيره ممن أتى بعده كأبي سينا وأبي بكر بن الصائغ، وقد كان توهم عليه ذلك قبله يحيى النحوي، فأخذ يرد على أرسطو، من قِبل أنه وضع أن قبل كل حركة حركة بالذات. فعرض للمتفلسفين من أهل ملتنا في ذلك شك، وهو الذي اضطر أبا نصر أن يضع في ذلك مقالته الموسومة بالموجودات المتغيرة، فإنه رام هنالك أن يفحص على أي نحو يمكن أن يكون قبل الحركة حركة وبيّن الممتنع من ذلك من الواجب، وذلك أنه زعم أنه إن لم يكن ها هنا صنف واجب، كان ما أخذ في حد الحركة باطلاً، لأنه ظن أن حد الحركة إنما أتى به أرسطو ليبين أن قبل كل حركة حركة، وذلك كله ظن غير صحيح، فعلى

هذا فليعتمد في هذا الموضع، لأن التفسير الأول ـ [أي تفسر غيره مِمَّنْ أرود أسماءهم أعلاه] يعترض فيه شك من قال بحدوث العالم ويظن أيضاً من أرسطو أنهُ تناقض»[1].

نكتفي بهذا النص المطول، وأما عن قدم الزمان، فقد أسلفنا أقوالاً لابن رشد عن قدمه، ومن يتابع، جوامعه، أو رسائله، الملخصة لكتب أرسطو الطبيعية، وما بعد الطبيعة، وتفسيره لما بعد الطبيعة، سيجد، ليس فقط أدلة أرسطو الطبيعية، وما بعد بل وموقف ابن رشد المؤيد والشارح لها، والرافض لعديد التفسيرات. ففي السماع الطبيعي مثلاً يقدم عدة حجج ـ للمتكلمين وإن لم يصرح، يسميهم من يضعون للزمان بداية، ويرد عليها، وهي تكرار لما سبق أن ذكر مراراً هنا في أدلة الحدوث، من أنه لو كان بلا بداية في الماضي لما حصل الآن الحاضر، لأنِ ما لا يتناهى لا ينقض ولا يدخل في الفعل وحاصل نقد ابن رشد في هذه الأدلة، هو نفس ما أورده على القائلين بحدوث الحركة، أعني أن الزمان متصل، وأن ما ليس له أول فلا يقال أنه انقضى ودخل في الوجود، ولا أنه انتهى[2].

وهكذا القول عن الهيولى، فهو يتابع أرسطو في قدمها وعدم انفصالها عن الصورة، وأدّلته هي أدلة أرسطو المعروفة، ومواضع ذكرها والتعليق عليها سواء في تهافت التهافت، أو في السماع، أو في تفسير ما بعد الطبيعة[3]، وكنا قد عالجنا دليل قدم العالم على أساس «الإمكان» عند فلاسفة الفيض من خلال عرض الغزالي دليلهم، وتوسعنا في رد ابن رشد على الغزالي، وإثباته أن «أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية» بل ضرورتها ووجوبها، وسنختصر ما يخص ابن رشد وموقفه من المسألة، وفيه إيراده لدليل قدم الهيولى.

---

(1) كذلك ص 109 ـ 111.

(2) كذلك ص 31 ـ 35.

(3) تهافت التهافت ص 98 ـ 107، والسماع الطبيعي ص 31 فما بعد، وتفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ج 3، ص 1560 ـ 1562.

عندما يقول الفلاسفة ـ ابن سينا مثلاً ـ إنه لا يمكن أن نفترض وقتاً فيه وجود العالم ممتنع، والممكن على وفق الإمكان لم يزل، أي أن أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية، واعتراض الغزالي على ذلك، يجيب ابن رشد جواباً يتضمن صورتين لكيفية وجود هذه الأزلية في الممكن أو الممكنات، أي لقدم العالم، أو العوالم.

الموقف الأول: أن نتصور سلسلة من العوالم إلى ما لا نهاية في الماضي، كل منها حدث حدوثاً زمانياً، ولكن جنسها أزلي، وليس له ابتداء زماني، بل هو محدث بالذات فقط، تماماً كما تصور أرسطو قدم جنس البشر مثلاً أو أي كائن زماني وحدوثه بالذات، مع حدوث كل فرد من أفرادِهِ مثل زيد أو عمرو بالزمان، ضمن سلسلة لا بداية لها ولا نهاية من الأمور، وهو رأي شبيه برأي سيأخذ به أبو البركات البغدادي[1]. كما أن ابن تيمية والتفتازاني وزاده والدواني سيضعونه في الحساب، مع تحوير، يحيل لسلسلة العوالم بداية زمانية.

الموقف الثاني: أنه لا بد من الانتهاء إلى عالم أزلي بالشخص، فإذاً يستحسن الاكتفاء بهذا العالم بفرضه أزلياً بالزمان محدثاً بالذات، وهو الحل الذي يختاره ابن رشد، مع الانتباه إلى أن معنى الحدوث عنده، لا يتجاوز التحريك كما أوردنا في شرحه لمقاله اللام وما تقدّم من نصوص كتبه الأخرى.

ونكتفي في هذا الحوار الطويل بقول أو قولين لابن رشد. يقول ابن رشد: «من يسلّم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل، يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن ما لم يزل ممكناً، إن وضع أنه لم يزل موجوداً، لم يكن يلزم عن إنزاله محال... ولأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً، ولذلك ما يقول الحكيم: إن الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري...»[2]. ويقدم ابن رشد دليل قدم الهيولى التالي: كل متكّون

---

(1) كتابنا ـ الزمان، مذهب أفلاطون ومدرسته.

(2) تهافت التهافت ص 97 ـ 98، وحوار القسم الثالث ، الفصل الخامس ص 225 ـ 228.

يتكّون من شيء ما ـ لا عن عدم ـ فأما: أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية، وذلك مستحيل، لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه. وأما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد، ويكون تعاقبها أزلياً دوراً. فإن كان ذلك كذلك، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب، وذلك أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره، وألا يتكون شيء من غير شيء، فإن معنى التكوّن هو انقلاب الشيء وتغيره بالقوة إلى الفعل. ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحوّل وجوداً ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني الذي نقول فيه: أن يتكوّن، فبقي أن يكون هنا شيء حامل للصور المتضادة، وهي التي تتعاقب الصور عليها[1].

إن الفارق بين المتكلمين وابن سينا (والفيضيين) وابن رشد حول هذه المسألة ليس هيناً، فابن رشد يرفض الخلق من عدم، ويفهم «الإمكان» بمعنى الإمكان الجزئي وأن كل ممكن تسبقه مادة وزمان، والعالم ككل قديم مادة وزماناً، تتعاقب على مادته الأزلية صور وكيفيات إلى ما لا نهاية، وابن رشد أيضاً يبتعد عن كلام الفيضيين ووضعهم أن العالم ككل ممكن بذاته، وقد سبق أن أوردنا في إحدي انتقادات ابن رشد لمذهب الفيض ما يوضح هذا، وخصوصاً قول ابن رشد التقسيم مأخوذ أخذه الفيضيون من المتكلمين، وأن الممكن بالذات لا ينقلب واجباً، وقولهم بالإمكان يؤدي إلى ممكن ضروري، وليس إلى ضروري لا علة له (أي الله أو واجب الوجود بذاته)، أي أن الممكن من أجزاء العالم له علة، وهذه لها علة ويمر إلى غير نهاية فلا ينتهي إلى موجود لا علة له[2].

رابعاً: تقويم موجز لنقد ابن رشد للمذاهب في فلسفة الوجود ولمذهبه الخاص. لا شك أن نقد ابن رشد يدل على مقدرة فلسفية ومعرفة فلسفية، واطلاع عميق على تاريخ هذه المشكلة، لا يضاهيه فيها أحد من القدامى بإطلاق. وقد جاء

(1) تهافت التهافت، ص 106 ـ 107.
(2) كذلك ص 276 ـ 277، 395.

نقده مبنياً على دراية بدقائق مذاهب المنقودين، ولو لم يكن لابن رشد سوى ذا الدور لكان كافياً لأن يحله في أعلى مقام، ومن هنا كم تبدو ضَحْلَة ادعاءات بعض الدارسين ـ وقد ذكرنا مثلاً أو أكثر لها، من قدامى ومحدثين، من أن دور ابن رشد لا يزيد على متابعة مذاهب أرسطو، وربما زاد بعضهم، تصفيته أي تصفية مذهب أرسطو مما لحق به. الحقيقة أن مذهب أرسطو شأن أي مذهب فلسفي كبير، قابل للاجتهادات والقراءات المختلفة، كما أنه ليس بعيداً جملة وتفصيلاً عن الغموض أحياناً، وربما التناقض، إذا لم يفطن الدارس إلى ذلك، وإذا لم يكن على قدرة كبيرة، وهذا ما فعله ابن رشد.

لقد قلت سابقاً إن من حق أي مفكر أو فيلسوف أن يتبنى حلاً قديماً، ويراه أصلح من مذاهب أخرى عاصرته أو جاءت بعده، فلا يقال عندئذٍ أنه أي هذا المفكر، محافظ، أو رجع إلى الوراء، أو ما شابه. قد يمكن هذا في العلوم البحتة، فلو أنك عدت إلى فلك بطليموس لكان ذلك عَبَثاً، أما في الفلسفة، فهي كالأعمال الفنية، حاضرة في كل زمان ومكان، بشكل أفقي لا عمودي، صحيح أن أي فلسفة قديمة، يمكن إعادة النظر فيها على ضوء التقدم المعرفي والعلمي، إلخ. ولكن المذاهب والحلول الفلسفية الكبرى بحجم فلسفة أرسطو يمكن أن تبقى في إطارها الكبير صامِدة. خذ مثلاً: إثبات أرسطو لقدم المادة، والحركة والزمان، تجد أن ثورات العلم وفلسفة العلم، ومفاهيم الفيزياء والعلوم الطبيعية المختلفة لا يمكن أن تضعف أصل الحجج على قدمها، ولو أن مفهوم الحركة والمادة والزمان العلمي، تغيّر، وقِسْ على ذلك.

لقد قلنا إن مذهب أرسطو في الوجود أميل إلى الفهم المادي الطبيعي، ومن هنا يستطيع الفكر الطبيعي، (المادي) أن يستمد منه الكثير، ويطوره لصالح طرح تفصيلي أنضج.

ويبقى السؤال المهم: ترى لو كان ابن رشد عاش في بيئة لا صوت فيها للسلطة بأي معنى فهمتها، وخصوصاً سلطة الفهم الديني، وهو إنزال إما محرم

للفلسفة، أو مسيطر عليه من فكر، ينقض ابن رشد أسسه في كل مناسبة، فكيف كان يكون خطاب ابن رشد، وما حدود جرأة مذهبه الفلسفي في الوجود، والعجيب أن الذي يريد أن يداري الوضع الاجتماعي والديني المسيطر عليه، يتقرب من أطروحات ممثّلة والقوى المسيطرة فيه (متكلمون، فقهاء وصوفية الخ) أو على الأقل يكف عن التحرّش بهم. لكن ما فعله ابن رشد هو الذهاب إلى الطرف البعيد، نقد الفكر الكلامي، وتجاهل الصوفي، وقلل من رجاحة كل مذهب فلسفي يقترب من الطرح الكلامي (والفيضي) وكل طرح آخر يعطي الله موضعاً أقوى من أن يكون مجرد محرك بعيد، معشوق، بينما كل فعل وفاعلية هي للفلك المحيط، والحركات السماوية الأخرى، ولفعل قوى وصور، وأجناس أزلية لا موجد لها كأجناس، لا كأفراد[1].

إنه موقف شجاع ـ بصرف النظر عن كونه صواباً أو خطأ ـ فهذه مسألة كبيرة شائكة، أعني الوقوف في الصراع بين المذاهب المثالية والروحية، نعم إنه مثالي، وليس مادياً، فضلاً عن أن يكون مادياً ديالكتيكيّاً، ولكن مثاليته أضعف مذهب مثالي عرفه التاريخ، وهو حكم ينطبق على أرسطو أيضاً.

---

(1) سبق إيراد قول ابن سَبْعين وحم ولد أدب، الذي يرى أن وراء تفخيم عقلانية ابن رشد وأنه مجتهد، وأنه لم يتأثر بقياس الغائب على الشاهد، بحسب ادعاء بعض الدارسين وواضح أنه يقصد محمد عابد الجابري، أقول يرى هذا الدارس أن وراء هذا كله، الحمية للمناطق الجغرافية، وعلى حد تعبير: هذا يجعلنا نخاف أن تكون المناطق الجغرافية بدأت توجه رؤيتنا في تعاملنا مع فلاسفة الإسلام، بعد أن عانينا القراءات الموجهة بخلفيات مذهبية أخرى. . .» ص 177 ـ 178.

ملامح من نظرية ابن رشد في النبوة

د/ مقـداد عـرفـة منسيـة
كلية العلـوم الإنسانيـة والاجتماعـية ـ تونـس

«إنّ القول في هذه الأشياء، وإن كان معتاصاً جداً بحسب الإدراك الإنساني، فواجب أن يُبلغ من ذلك أقصى ما في طباعه بلوغه، إذ كان جوهر السعادة ليس شيئاً أكثر من هذا».

بدأت أهمّ النظريات الفلسفية في النبوّة مع الفارابي ثم مع ابن سينا، وتحدّدت بمقتضى أصول نظرية في رؤية الوجود والإنسان ومصيره وتعاملت مع المصادر اليونانية والمصادر الإسلامية بصفة متفاوتة. ولم يفرد الفارابي النبوّة بتأليف يخصّها وإنما تحدّث عنها في جلّ كتبه ذات المواضيع الميتافيزيقية والسياسية. بينما أفرد ابن سينا لها[1] ولما يتعلّق بها (مثل المعجزات)[2] تآليف مستقلّة تُوازي ما قاله عنها في كتبه ورسائله الأخرى المعروفة في النفس وفي الإلٰهيات. وقد تابع ابن رشد هذه السنّة في القول في النبوّة، وورد أهمّ موضع خصصه لها في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة». ولم يكن هذا هو النص الوحيد من نصوصه الذي يهمّ هذا الموضوع، لذلك رأينا من المهم أن نفحص قوله في النبوّة على حدّ ما ورد في هذا الكتاب ونقارنه بأقواله في الكتب الأخرى، وخاصة منها «تهافت التهافت» و «تلخيص كتاب الحسّ والمحسوس». وتختلف هذه الكتب من حيث مقصد مؤلفها من وضعها، ومن حيث مستوى القول ومضمونه. فالأول منها لم يرده صاحبه أن يكون من التآليف الفلسفية بالمعنى المعهود، وإنما حدّد فيه أصول الشرع. والثاني قال عنه إنه لا يتجاوز مستوى القول الجدلي فليس

(1) رسالة في إثبات النبوات، نشرة ميشال مرمورة، بيروت، 1968.

(2) في بيان المعجزات والكرامات، تحقيق جورج ن. عطية، الأبحاث. السنة 13 ـ الجزء 4 (كانون الأول، 1960) ص 543 ـ 558.

هو موضع تقرير الحق بالصناعة البرهانية[1]. أما الثالث فيلخص فيه قول أرسطو في القوى التي توجد للحيوان من أجل وجود النفس له ومنها الرؤيا[2].

1 ـ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة:

يظهر من عنوان الكتاب وهو «كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة» وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيّفة والبدع المضلّة أنه كتاب في تصحيح العقائد والأدلة الشرعية والعقلية عليها وإبطال التأويلات الباطلة وطرائقها الضعيفة، أي أنه من جنس المصنّفات الكلامية، ويتضح ذلك سواء من مقصد الكتاب أو منهجه أو ترتيب مباحثه. والأحرى أن ننعته بأنه كتاب في أصول الدين، اعتباراً إلى أن صاحبه أراده أن يكون ردّاً على نظريات المتكلمين ومناهجهم. وقد جعله يتلو «فصل المقال» الذي كان قد بيّن فيه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وأن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأنّ المؤول هو فرض العلماء لا يحلّ لهم أن يفصحوا به للجمهور[3]. وفي مقدمة كتاب «الكشف» يحدد ابن رشد موضوعه وهو الفحص «عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد

---

(1) يقول ابن رشد: «كل ما وضعناه في هذا الكتاب فليس هو قولاً صناعياً برهانياً وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشدّ إقناعاً من بعض، فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا» (تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، بيروت، ط 2، 1987، ص 428).

(2) تلخيص كتاب «الحسّ والمحسوس»، حرره وعلّق عليه، صبي بلومبرج The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1972، ص 1؛ راجع كذلك ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1950، ص 60. ويبدو أن ابن رشد ألّف الكتب التي تهمنا هنا حسب الترتيب الزمني التالي: تلخيص (أو جوامع) الحسّ والمحسوس (565 هـ)، الضميمة (574 هـ؟)، فصل المقال (574 هـ؟)، الكشف عن مناهج الأدلة (575 هـ)، تهافت التهافت (576 ـ 577 هـ؟)، (جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء 1986، ص 70، 95 ـ 96، 100).

(3) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة 1955، ص 132 ـ 133. (نكتفي من هنا فصاعداً في الإحالة على هذا الكتاب بعبارة «الكشف»).

الشارع»[1]. وقد خصص لذلك الجزء الكبير من الكتاب، وترك ما تبقّى للبحث في ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن جاز[2]. ولم يقتصر على مضمون العقائد بل تناول كذلك المناهج والطرق التي سلكها الشرع في تعليم الناس[3]. أما ما قصد إليه من وضع هذا الكتاب فهو تدارك إخلال بالحكمة والشريعة يؤدي إلى إبطالهما وكان الغزالي هو المسؤول الأول عنه لأنه صرّح بالحكمة للجمهور «والصواب كان أن لا يصرّح بالحكمة للجمهور»[4]. والتدارك الذي سعى إليه ابن رشد هو تصحيح رأي فرقتين: فرقة من الجمهور ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، وفرقة تنتسب إلى الحكمة ترى أن هذه مخالفة للشريعة[5]. ويتمثّل الحلّ في بيان ما فات هاتين الفرقتين من إدراك كنه الشريعة وكنه الحكمة «وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها»[6]. ينحصر المشكل إذن في تأويلات خاطئة تصحّح بعودة مزدوجة إلى الأصول في الشرع والأصول في الحكمة[7] ليرفع التعارض الموهوم بينهما.

---

(1) الكشف، ص 133، وكذلك: «وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتمّ الإيمان إلاّ بها وأتحرّى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح» (نفسه).

(2) نفسه، ص 246.

(3) نفسه، ص 168.

(4) نفسه، ص 184. وانظر تفصيل ذلك في كتاب فصل المقال، تحقيق جورج فضلو حوراني، ليدن، 1959، ص 26 ـ 27.

(5) يشير ابن رشد إلى تأويلات فاسدة في أصول الشريعة وقع التصريح بها لغير أهلها، «كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا. فإنّا قد شهدنا منهم أقواماً ظنّوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلاً، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور» (نفسه، ص 34).

(6) الكشف، ص 184 ـ 185.

(7) العالم الذي خصّه الشرع بالتأويل هو الحاكم على الموجودات يشترط فيه أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها (فصل المقال، ص 22).

وبذلك يتبيّن مقصد ابن رشد من وضع كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» وهو نفسه يكشف عمّا دفعه إلى ذلك قائلاً: «ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرّف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وُجدت أشدّ مطابقة للحكمة مما أوّل فيها»(1)، وتبين كذلك علاقة هذا الكتاب بـ «فصل المقال»: «وكذلك الرأي الذي ظنّ في الحكمة أنه [ـا] مخالفة للشريعة، يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني فصل المقال في موافقة الحكمة والشريعة»(2).

ويظهر من فصول الكتاب الخمسة(3) أن ابن رشد اتبع إجمالاً التقسيم يلاحظ التقليدي في كتب الكلام ولم يهمل فيه مبحثاً من المباحث الأساسية، إلاّ أن انعدام الجزء الخاص بالنظر والعلم وطبيعتهما وأحكامهما، ولا يعتبر «فصل المقال» بديلاً عن ذلك لأنّه فتـوى تحدّد الحكم الشرعي في النظر الفلسفـي، وإنما

---

(1) الكشف، ص 185.

(2) نفسه، يميّز ابن رشد فيما يلزم عن هذا الإفصاح بالحكمة بين ما بالذات وما بالعرض، الأول هو إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة والثاني الجمع بينهما (نفسه، ص 184). وهذا يتضح بما يذكره مما نتج عن خطأ أبي حامد على الشرع وعلى الحكمة بسبب إثباته التأويلات في غير كتب البرهان وهو أنه «تطرّق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما (فصل المقال، ص 27). يقسّم ابن رشد (الكشف، ص 183) الناس بعد «تشويش» الغزالي إلى فرقتين مخطئتين: التي انتدبت لذمّ الحكمة والحكماء، والتي انتدبت لتأويل الشرع روم صرفه إلى الحكمة». راجع الغرض من تأليف فصل المقال في بداية الكتاب، ص 5، وص 29 موضوع الكتاب (التكلّم في الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة) وشهرة ذلك عند الناس التي لولاها لما تكلم في ذلك. وهذا يشبه قول الغزالي: «لم ننتدب لضئيل ولا أضربنا عن سيرة الأوائل في سكوتهم إلاّ لخطب جليل»، (معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل، بيروت 1406/ 1986، ص 81).

(3) هي في النشرة المعتمدة هنا خمسة فصول تضاف إليها الخاتمة في قانون التأويل (انظر فهرس الكشف، ص 250 ـ 252، وهي ستة فصول في دراسة J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1967, Part II Vol. II, pp. 82- 189.

يعود ذلك في رأينا إلى اعتبار أبي الوليد المناهج الكلامية في النظر غير شرعية[1] لأنها لم تكن مقصودة للشارع في حمله الناس على الظاهر من العقائد، فضلاً عن كونها غير برهانية. ويلاحظ كذلك انعدام مبحث الإمامة الذي أضافه الأشعري إلى تآليف الكلام فصار قاراً فيها، ولا يعتبر شرح ابن رشد الفلسفي على جمهورية أفلاطون بديلاً عن ذلك، بل نرجّح أنه لا يرى فيها أصلاً من أصول الدين فلا تستحق الفحص في كتاب عقائد، وشأنه في ذلك شأن متكلمي السنّة في مقابل متكلمي الشيعة.

ويخصص الفصل الخامس للحديث عن أفعال الله يقتصر فيه على مسائل اعتبرها أصولاً للمسائل الأخرى، وتردّ مسألة النبوّة في المرتبة الثانية[2] وفيها يردّ مواضع الكلام العديدة في هذه المسألة إلى موضعين وهما: أولاً إثبات الرسل أي وجود مثل هذا الصنف من الناس عموماً أو جواز النبوّة عقلاً، وثانياً «فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه» أو إثبات صحة نبوة مخصوصة بدلالة المعجزة عليها[3]. ثم يشرع في فحص استدلال المتكلمين في الموضعين ليبين مواطن الوهن فيه قبل أن يعرض الطريقة الشرعية في ذلك.

2 ـ القول في النبوّة:

أ ـ طريقة المتكلّمين:

يعتمد استدلال المتكلمين العقلي على قياس الغائب «وهو جواز أن يبعث الله رسولاً» على الشاهد «وهو جواز أن يبعث الإنسان رسولاً»، وتكون نتيجة القياس

(1) «الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين، أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول» (الكشف، ص 148).

(2) نفسه، ص 208 ـ 222.

(3) نفسه، ص 208.

في الموضع الأول منطلقاً للقياس في الموضع للثاني. ويحكم أبو الوليد على هذه الطريقة من حيث قيمتها المنطقية بكونها «مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبّعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل ما يضعون في هذه الأصول»[1]. ويشرع في إبراز هذا الخلل ولكنه لا يبدأ في نقاشه بالموضوع الأول بل بالثاني وهو دلالة المعجزة على صحة الرسالة وهو اعتراض على اعتبار المعجزات علامات خاصة بالرسل، فيؤاخذ المتكلمين على التسليم بذلك دون تصحيحه لا شرعاً إذ الشرع لم يثبت بعد، ولا عقلاً. ثم يصوغ الدلالة العقلية الصحيحة في إثبات الرسالة في شكل قياس:

هذا المدّعي الرسالة ظهرت عليه المعجزة،

كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبيّ،

نتيجة: هذا نبيّ.

ثمّ يفحص الشروط التي تصححّ المقدّمتين. ويمكن أن نعتبر تصحيح القول الأول تصحيحاً لوجود المعجزة وتصحيحاً لصفتها، أي وجودها فعلاً على الصفة التي تلزم بها أن تكون معجزة (أي مباينتها للتخيّل وللأفعال الناتجة عن الصنائع اغريبة والخواص)[2]. أما القول الثاني فتتوقف صحته على شرطين: تصحيح الوجود للرسالة وللمعجزة أولاً وتصحيح العلاقة في اختصاص المعجزة بمن صحت منه الرسالة. والشرط الأول وهو شرط الوجود (وجود الرسالة ووجود المعجزة) هي قضية تصديقية تشترط الإحالة على أوّل مطلب من المطالب العلمية الأربعة وهو «هل» وهو سؤال عن الوجود. وهو ما يعيد فيه ابن رشد قول أرسطو

---

(1) نفسه، ص 208 ـ 209.

(2) لعل ابن رشد يشير هنا إلى اعتراض البراهمة الذين يقولون إنه لا سبيل إلى تمييز بين خوارق النبوة عن السحر والطلمسات وعجائب الخواص (الجويني، الإرشاد، نشرة محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبدالحميد، القاهرة، 1369/ 1950، ص 311؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشرة عادل العوّا، بيروت، 1388/ 1969 ص 188).

في «تلخيص كتاب النفس»[1]. «لمّا كان العلم بالشيء إنما يحصل على التمام بأن يُتقدّم أولاً فيعلم وجود الشيء إن لم يكن بيّناً بنفسه، ثم يُطلب تفهّم جوهره وماهيته بالأشياء التي بها قوامه». ويتمثّل غلط المتكلمين في التسليم بما هو مطلوب إثباته، وجود الرسالة ووجود المعجزة[2].

وفي وسع المتكلمين أن يعترضوا على هذا الوجوب في إثبات وجود الرسالة قبل التصديق بدلالة المعجزة عليها بقولهم إن وجود النبوّة يدلّ عليه جوازها عقلاً، وبذلك يعود ابن رشد إلى فحص الموضع الأول. ويتمثل جوابه على هذا الاعتراض في التمييز بين جواز هو جهل وجواز هو في طبيعة الموجودات ويقابله الوجوب فيها، واعتبار الجواز المعتمد عند المتكلمين من النوع الأول[3]. وبصفة أدّق يفصّل الجواز بحسب محورين معروفين، يميز في المحور الأول بين جواز بحسب علمنا وآخر بحسب الأمر، وفي المحور الثاني الجواز بحسب الماضي والآخر بحسب المستقبل. ويصبح جواز المتكلمين هنا هو بحسب العلم وبحسب الماضي، فيتعلق إذن بعدم تحقق من الحصول «فهذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرّر الوجود على أحد المتقابلين أعني أنه أرسل أو لم يرسل. فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط»[4]. ويعني ابن رشد بذلك أن موقف المتكلمين يبقى ضعيفاً أمام الخصم، والمقصود بالخصم في هذا المستوى هم البراهمة في حكمهم بامتناع الرسالة وإبراز المحالات التي تلزم من القول بوجود رسل من

---

(1) تلخيص كتاب النفس، ص 66؛ وكذلك تلخيص كتاب البرهان ضمن تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، 1982، المجلد 2، ص 370.

(2) الكشف، ص 210.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 211، إنه لمن المفيد أن نرجع هنا إلى ما يلخصه ابن رشد من قول أرسطو في الممكنات المستقبلة باعتباره الخلفية التي يستند إليها الفصل بين الإمكان الذي بحسب الأمر (وهو الإمكان المستقبل) والإمكان الذي بحسب علمنا (وهو جهل منا بما حصل في الماضي وخرج إلى الوجود) (تلخيص العبارة، ضمن تلخيص منطق أرسطو، المجلد 1، ص 95 وما بعدها).

الله[1]. ويرى أن اعتراض هؤلاء يبقى قائماً. ولا يغني هنا أن يستدلّ بالشاهد، أي بكون الناس يبعثون رسلاً، على الغائب، أي كون الخالق يبعث رسلاً «فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين»[2]. وكان ابن رشد قد حدّ من استعمال هذا القياس باعتباره دليلاً خطابياً لا يصح «إلاّ حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»[3].

ويمكن اعتبار ما يأتي بعد هذا فحصاً للشرط الثاني، أي اختصاص المعجزة بمن صحّت رسالته في المقدمة الثانية. فحتى إن سلّمنا بوجود الرسالة ووجود المعجزة فمن أين يصحّ لنا أن من ظهر على يديه المعجزة هو رسول؟ أي أن ابن رشد ينتقل هنا بعد التسامح مع المتكلمين في الوجودين، وجود الرسالة ووجود المعجزة، إلى مستوى التصديق الذي يخصّ الربط الضروري بينهما باعتبارهما جزءين من قضية يحكم فيها بأحدهما على الآخر، ويبرز بذلك أن هذه المقدمة لا يدل عليها السمع (إذ السمع لا يثبت من قِبل هذا الأصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه)[4] ولا التجربة (إلاّ إذا شاهد من يعترف بوجود الرسالة المعجزة لا تظهر إلاّ على أيدي الرسل دون غيرهم»، ولا العقل لأنه لا يدرك ارتباطاً بين المعجزة والرسالة. إن قصارى العقل هنا في دلالة المعجزة على الرسالة لا يتجاوز

(1) انظر أدلة البراهمة كما أوردها الجويني مثلاً في الإرشاد، ص 302 وما يليها؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 188 وما يليها.

(2) الكشف، ص 211.

(3) نفسه، ص 141. يثبت ابن رشد فساد هذا القياس في فصل المقال (ص 18) وفي الضميمة (ص 43) عندما يباين بين العلم القديم والعلم المحدث. وهو نفسه استعمله في مواضع عديدة، مثلاً عندما يثبت أنّ الصفات قد تكون موجودة في الخالق على غير الجهة التي عليها في المخلوق وذلك لأنّ من الصفات التي في الخالق استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان. مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك (الكشف، ص 169). وكذلك قوله إن من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب (نفسه، ص 232).

(4) نفسه، ص 211.

مستوى الإقناع إلى القطع بعلاقة ضرورية. يقول ابن رشد: «وليس في قوة العقل [لا الفعل!] العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدلّ على وجود الرسالة دلالة قطعية إلا من جهة ما يُعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب»[1].

هذه الدلالة هي إقناعية يستعمل فيها ابن رشد عبارة «من جهة ما يعتقد». ولا تصحّ إلا بعد التسليم بوجود الرسالة وحصر العلاقة فيما بين المعجز وبين الرسل من الفاضلين، أي «أنه ليس يظهر هذا الخارق على أحد من الفاضلين إلاّ على يد رسول»[2]، إن ما يعوز هذه المقدمة عقلاً من حيث دلالة المعجزة على الرسالة دلالة قاطعة هو أن يجد العقل طريقاً إلى إثبات المعجزة فعلاً من أفعال الرسالة خاصاً بها. فحينئذ تثبت دلالة المعجزة على النبوّة وعلى وجودها في الوقت نفسه «كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطبّ فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دلّ على وجود الطب، وأن ذلك طبيب»[3].

يتناول ابن رشد بعد ذلك المستوى الثالث من الضعف في استدلال المتكلمين، بعد التسامح في صحة المستويين الأولين أي: 1) الاعتراف بوجود الرسالة على أن ننزّل الإمكان الذي هو الجهل منزلة الوجود، 2) جعل المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة. والمستوى الثالث هو عدم شمول هذا التصديق الإقناعي بهذه العلاقة كل الناس وهو «أن لا تكون دلالة المعجزة لازمة لمن يجوّز أن المعجز قد يظهر على يدي رسول»، أي المتكلمين الذين يجوّزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي من حيث هي من خوارق الأفعال، خاصة وأن هذا رأي الأشاعرة[4]. لا محالة يشترط المتكلمون عادة مقارنة التحدّي

(1) نفسه، ص 212.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) راجع عن إثبات الكرامات الجويني، الإرشاد، ص 316. يجوّز الغزالي الكرامات ولا يفرّق بينها وبين المعجزات إلاّ في الاقتران بالتحدّي (الاقتصاد في الاعتقاد، ص 191).

للمعجزة أي «أن المعجزة إنما تدلّ على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنه لو ادعى الرسالة مَن شأنه أن يظهر على يديه ممّن ليس برسول، لم يظهر»[1]. إلاّ أن ابن رشد يرى في ذلك دعوى لا يقوم عليها دليل سمعي ولا عقلي، ولا يتوفّر حدّ الإقناع هنا إلاّ بذلك الضمان وهو «كما قلنا، لما كان لا يظهر من الممتنع أنها [المعجزة] لا تظهر إلاّ على يدي الفاضلين الذي يُعنى الله بهم، وهؤلاء إذا كذِبوا ليسوا فاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز»[2]. وينهي أبو الوليد اعتراضه على طريقة المتكلمين بتعليل ما ذهب إليه المعتزلة من احتياطهم في حصر ظهور الخوارق في الأنبياء وإبطالهم للسحر والكرامات.

ب ـ الطريقــة الشرعيــة:

أمّا في خصوص الطريقة التي يحكم عليها ابن رشد بأنها شرعية فهو لا يبدأ فيها بالاستدلال على الجواز العقلي في بعث الرسل ولا بإثبات الرسل، بل بإثبات نبوّة مخصوصة. فيبدأ بصياغة هذه الطريقة وهي كون الشرع لم يدع الناس إلى الإيمان بالرسالة بأن أظهر الخوارق على يدي الرسل وتحدّاهم بها، بل كان ذلك بالقرآن الذي هو الدليل على صدقه. ويعتبر هذا القول نتيجة لأصلين:

الأول: وجود الأنبياء وتحديد فعلهم[3].

الثاني: كلّ من وجد عنه هذا الفعل فهو نبيّ.

إن المهم في الأصل الأول هو كون الأنبياء يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلّم إنساني. ويلاحظ ابن رشد أنّ هذا من المعلوم بنفسه، وهو من الأمور المتواترة التي يتفق عليه الفلاسفة وكل الناس إلاّ

(1) نفسه، ص 213. راجع عن اقتران المعجزة بالتحدّي، الجويني مثلاً في الإرشاد، ص 313، والغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد، ص 189 ـ 190، وص 195.

(2) كشف، ص 213. لاحظ طبيعة القول السالبة هنا وكأنه تعبير أدنى: «لما كان لا يظهر من الممتنع...».

(3) وهم الذين «يوحى إليهم بأن ينهوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة، بها تتمّ سعادتهم، وينهون عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة» (نفسه، ص 215).

الدهرية[1]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأصل الثاني الذي يقول عنه إنه غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية.

ولكن إن خالف ابن رشد المتكلمين في حصر فعل الرسل وفي دلالة ذلك على صحة نبوّة مخصوصة، ألا يبدو وكأنه سلّم هنا بما كان قد عاب عليهم التسليم بِهِ، أي وجود الرسل ودلالة المعجز على صدقه؟ وكذلك يمكن أن نلاحظ في خصوص الأصل الأول أن الإقناع فيه لا يشمل كل الناس، إذ لا يشمل «من أنكروا وجود الأمور المتواترة»، وقد سبق أن استعمل ابن رشد عدم شمول الإقناع في تضعيف طريقة المتكلمين.

إلاّ أنه لم يستغن بوصفه هذين الأصلين عن تصحيحهما بالاستدلال[2]. ففي خصوص الأصل الأول يستدلّ بدليلين على «وجود هذا الصنف من الناس ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر»[3]: 1) الإنذار بالحوادث المقبلة إنذاراً صادقاً، 2) «ما يأمرون [الرسل] به من الأفعال وينبّهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم»[4]. وهذا الأمر الثاني هو الذي يختصّ دون الأول بكونه خارقاً للعادة، الأمر الذي يجعل ابن رشد يقوم هنا بتمييز أساسي يستند إليه قوله في دلالة المعجزة على النبوّة وهو التمييز بين نوعين من الخوارق: الخارق الذي هو من نفس وضع الشرائع (وهو مضمونها العلمي والعملي) والخارق الذي ليس من نفس وضع الشرائع (وهي الأفعال الأخرى). فالأول دون الثاني يدلّ دلالة قطعية على صفة النبوّة والثاني هو

(1) يختلف رأي ابن رشد في البراهمة عنه في الدهرية «وهم الذين جحدوا الصانع» (نفسه، ص 154). فقد رأينا أنه اهتمّ باعتراض البراهمة على المتكلمين في نفيهم النبوّة بينما يقول عن التالين أنه «لا يعبأ بقولهم» (نفسه، ص 215). ويشير ابن رشد إلى الفلاسفة «الطبيعيين» بقوله: «من يجوّز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بيّن السقوط بنفسه» (تهافت، ص 9).

(2) «فإن قيل: من أين يعلم الأصل الأول؟» (الكشف، ص 216).

(3) نفسه، ص 217.

(4) نفسه، ص 216.

«شاهد لها ومقوّ». يقول ابن رشد: «وذلك أنّ الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع، دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلّم، وإنما كان بوحيٍ من الله، وهو المسمّى نبوّة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدلّ دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمّاة نبوة، وإنما تدلّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليس تدلّ على ذلك. ولذلك ليس تدلّ في الأولياء على هذا المعنى إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجوداً لهم»[1].

أما الأصل الثاني وهو يدور حول إعجاز القرآن ودلالته القطعية على صفة النبوة[2]، فذلك يثبته ابن رشد من ثلاثة وجوه:

1 ـ الشرائع التي تضمّنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يُكتسب بتعلّم، بل بوحي.

2 ـ ما تضمّن من الإعلام بالغيوب.

3 ـ نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر ورويّة، هو من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب[3].

وبما أن المعتمد في ذلك هو الوجه الأول يشرع ابن رشد في إثباته بتفصيل مضمون القرآن وبيان أنه لا يدرك إلاّ بوحي. فمعرفة وضع الشرائع لا تنال إلاّ بعد المعرفة بالله والمعرفة بالسعادة والشقاء الإنسانيين والأمور الإرادية التي يدركان بها، ومعرفة السعادة والشقاء الإنسانيين تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها،

---

(1) نفسه، ص 216 ـ 217.

(2) «كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطبّ» (نفسه، ص 217). يقترب استدلال ابن رشد من استدلال الغزالي خاصة في اشتمال القرآن على علوم الأوّلين والآخرين ومنها الصنائع العلمية (معراج السالكين، ص 139 ـ 140).

(3) قارن بما يقوله الغزالي عن الطريقتين في إثبات النبوة: الأفعال الخارقة للعادات وإعجاز القرآن في فصاحته (الاقتصاد في الاعتقاد، 195 ـ 197)، وفي وجوه إعجاز القرآن انظر كذلك الجويني، الإرشاد، ص 319 وما يليها.

وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء. «ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع، وهذا كله أو معظمه ليس يتبيّن إلاّ بوحي أو يكون تبيّنه بالوحي أفضل»[1].

ولكن كيف يصحّ القول إن القرآن كلام الله؟ يقتضي منا الجواب الرجوع إلى صفة الكلام الإلهي وكان ابن رشد قد أثبتها في الفصل الثالث الذي خصصه للحديث عن الصفات. وهناك عرّف الكلام بكونه: «ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدلّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك من جملة أفعال الفاعل»[2]. ولكن ما هو موضع الوحي من الكلام الإلهي؟ يشير ابن رشد في إجابته عن هذا السؤال إلى الكلام. في الشاهد الذي لا يكون إلاّ بواسطة وهي اللفظ ثم ينتقل إلى الكلام الإلهي ويقسّمه إلى:

ـ كلام الله هو فعل منه في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما، ولكن لا تكون هذه لفظاً مخلوقاً ضرورة، بل قد يكون ذلك بوساطة ملك.

ـ كلام يكون وحياً بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى.

ـ وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من اختصّه بكلامه.

وينحصر الوحي في القسم الثاني من كلام الله أي أنّه «وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب»[3].

---

(1) الكشف، ص 217.

(2) نفسه، ص 162.

(3) الكشف، ص 163. لا يرى ابن رشد إلاّ طريقاً واحداً يفهم بها أن القرآن هو كلام الله وهو القول إنه قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق لله لا للبشر. (نفسه، ص 163). وكذلك: «وبهذه الجهة صحّ عن العلماء، أن القرآن كلام الله» (نفسه، ص 163) قارن بما قوله الغزالي عن العلاقة بين الوحي وكلام الله (الاقتصاد في الاعتقاد، ص 181 و 190).

ولكن بما أن كلام الله يستند إلى صفة العلم فكان من الواجب أن نشير إلى العلاقة بين الوحي وبين علم الله، وهي الصفة التي أثبتها ابن رشد لله ووصفها بأنها قديمة ورفض ما قاله المتكلمون من أن الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، وهو أمر غير معقول (لأنه يلزم عنه أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً) صرّح الشرع بخلافه وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها. ويحدّد ابن رشد القول الذي تقتضيه أصول الشرع من أن الله «عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه وهو ما يجب أن يوضع في الشرع إذ كان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا»[1].

ويندرج الشرع في برنامج عناية إلهية بالإنسان تمكّنه من بلوغ ذلك. ولذلك وردت الشرائع بالأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين أو تعوقها عنهما، أي الخيرات والحسنات والشرور والسيئات. «ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحثّ عليها. فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة. فعرّفت من الأمور النظرية ما لا بدّ لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرّفت من الأعمال القدر الذي تكون بها النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع»[2].

ويلحّ ابن رشد كثيراً في هذا الكتاب على أنّ الشرع قصد تعليم الناس كافة[3]

(1) الكشف، ص 161.

(2) نفسه، ص 240 ـ 241. كذلك فصل المقال (ص 31) حيث يبيّن ابن رشد أن مقصود الشرع هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحق، مضمونهما هو الذي ورد في الكشف عن مناهج الأدلّة، ويقسّم العلم العملي إلى قسمين) فقه و 2) زهد وعلوم الآخرة.

(3) الكشف، ص 135.

ولم يكن في طباعهم قبول التصوّر ولا التصديق الصحيحين فراعى أفهام الجمهور[1]، و «وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصوّر»[2]، ومن هنا وجب الحديث عن التمثيل. والتمثيل يكون بالأمور المشاهدة، أي بالأمور المتخيّلة والمحسوسة[3] للمعاني التي لا توجد في الشاهد وتستعصي على مدارك الجمهور، الذين لا يقع لهم التصديق إلاّ من قبل التخيّل[4]، فتمثّل لهم حتى يفهموا وجودها. فهو تمثيل معنى خفي لا يُدرك إلاّ بالبرهان يكون هو الباطن ويكون الظاهر هو المثال المضروب لذلك المعنى[5]. ومن المسائل التي يعالجها ابن رشد والتي تفيدنا هنا مسألة المعاد وأحواله التي يقول فيها إن الشرائع اتفقت على وجود المعاد وإنّ البراهين عند العلماء قامت عليه. ولكن الشرائع وإن اتفقت كلها على إثباته فقد اختلفت في صفة وجوده وتمثيل أحوال الأنفس بعد الموت، السعيدة منها والشقية. فمن الشرائع من لم تمثّل وصرّحت بأحوال المعاد الروحانية ومنها من مثّلتها بالأمور المشاهدة «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذي مثّلوا بالوجود الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشدّ تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشدّ تحركاً... وهذه حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال»[6].

وإلى جانب ذلك كثيراً ما يورد ابن رشد لفظة «التنبيه» عندما يذكر آية يؤيد بها رأياً، وذلك سواء في فصل المقال أو الكشف عن مناهج الأدلة أو تهافت التهافت. ويستعمل في مقابلها لفظة «التصريح من الشرع»[7]، وكأن التنبيه يرشد

(1) نفسه، ص 190.
(2) فصل المقال، ص 31.
(3) الكشف، ص 190 ـ 205.
(4) فصل المقال، ص 28.
(5) نفسه، ص 27.
(6) الكشف، ص 136، وكذلك ص 133 ـ 134.
(7) مثلاً (نفسه، ص 160): «وأمّا الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز... بها فهي...فأمّا=

إلى تفصيل أمر دون التصريح به، يستأثر الفيلسوف طبعاً بتأويله. وفعلاً يقول ابن رشد إنّ الشرع ينبّه الراسخين في العلم[1]، وأن مقصوده الأول كان العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص[2]. وهو عندما يذكر الأصناف الأربعة للطرق المصرّح بها في الشريعة (وهي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصوّر والتصديق) يتضح من كلامه أنه لا تأويل إلاّ حيث ذكرت مثالات الأمور، هذا التأويل الذي لا يدرك إلاّ بالبرهان[3]. وهو قول ينبغي تقريبه مما يقوله في آخر كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» عندما ينظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز. وهذا يحيلنا حتماً إلى الترتيب الذي يوجده[4] بين المعاني الخمسة الموجودة في الشرع، والتي يرجع فيها هو نفسه إلى نظرية الغزالي في مراتب الوجود الخمسة في كتاب فيصل التفرقة[5] والتي تمثّل صيغة مطوّرة لما قاله أرسطو في كتاب العبارة.

3 ـ ملاحظـات:

ركّز ابن رشد نقده على الأشاعرة خصوصاً وهم الذين يستدّلون على جواز الرسالة[6]، في مقابل إحالة البراهمة وإيجاب المعتزلة لها. وتمثّلت طريقته في تضعيف طريقة المتكلمين في إظهار الأمور التي لم يصححوها ثم في تنازلات متتالية على افتراض صحة الأقوال (أي التسليم بصحّتها جدلاً) فيبرز كل مرة رأياً أو

= العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى... ووجه الدلالة أن المصنوع...».

(1) فصل المقال، ص 15.

(2) نفسه، ص 32، و ص 38.

(3) نفسه، ص 32..

(4) الكشف، ص 246.

(5) نفسه، ص 140، فصل المقال، ص 27. مستويات الوجود التي يذكرها الغزالي هي الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي (فيصل التفرقة، ضمن مجموعة رسائل، ج 3، بيروت، 1406/1986. ص 121 وما يليها).

(6) راجع مثلاً الجويني، الإرشاد، ص 306.

مذهباً جديداً لا يشمله الإقناع السابق. وفي الوقت نفسه الذي يبرز فيه مواطن الضعف في استدلال المتكلمين، وهو التسليم بأمور لم تثبت، يبرز شروط الصحة في هذه الأقوال فيصوغها في شكل أقيسة صحيحة ويهيىء بذلك الحل الذي يرتضيه. ولذلك نراه يحوصل هذا الضعف أولاً «فمن هذه الأشياء يُرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز، وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود أعني الإمكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول». ويبرز ثانياً شروط الصحة «بل إنما يدلّ على أن هذا رسول إذا. . .» ويهيىء ثالثاً التوجه نحو الحلّ المرتضى: «وإنما كان المعجز ليس يدلّ على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما إلاّ أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة».

وتمثّل حلّ ابن رشد لهذه المسألة في تحديد خاصية النبوّة والتمييز بين الأفعال التي لها من حيث هذه الصفة، وبين أفعال ليست من خاصية النبوة. أي أن للنبوة أفعالاً تخصُّها تستحقّها لصفتها وأفعالاً لا تلحق بها دون أن تنتج عن خاصيتها. ويعتمد في إثبات أفعال تقتضيها صفة الشيء على القول بالأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلاّ بها والقول بطبائع خاصة تصدر عنها أفعال خاصة[1]. ولعل ذلك ما يفسّر اختياره الكلامي من أن الأفعال الخارقة لا توجد إلاّ من الأنبياء. وهو يميز في ذلك بين نوعين من المعجز متفاوتين في طبيعة التصديق: الأهلي والبرّاني. والقول إن دلالة المعجزة التي هي أهلية للنبوة على بعث الرسل دلالة برهانية، ودلالة المعجزة التي هي برّانية دلالة إقناعية. يقول ابن رشد: «ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء»[2].

(1) وهو قوله الذي يردّ به في تهافت التهافت (ص 520) على إنكار الغزالي الأسباب: «إنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. . .».

(2) الكشف، ص 222. نظن أن هذا التمييز يحيل على أحد شروط البرهان وهو أن تكون =

وهو في نقده لاستدلال المتكلمين يبرز أن الشكوك والاعتراضات التي تتوجه على استدلالهم إنما مأتاها اعتمادهم دلالة المعجز البرّاني لا المعجز الأهلي[1]. وإذا ما قال بأفضلية الإسلام على بقية الشرائع فذلك يعني أن الوحي، وهو الفعل الخاص بالنبوة، يقبل التفاوت، أي الزيادة والنقصان. «ولمّا كان هذا كله إنما فضل فيه ﷺ الأنبياء لأنه فضلهم في الوحي الذي استحقّ به اسم النبوّة»[2].

وعندما يحدّد مضمون الشرائع العلمي والعملي ليدلّ على أنها فعل خاص بالنبوة يضع برنامجاً كاملاً للتعلّم والتعليم (معرفة بالله وبالسعادة والشقاء الإنسانيين وبالأمور الإرادية ومعرفة ما هي النفس الخ..) ليس في وسع الرسول تحصيله بالطرق العادية، وبالتالي لا يحصل إلاّ وحياً. وقد يخطر بالبال أن ابن رشد يتحدّث من منطلق برنامج مواز يفحص فيه عن هذه المواضع، وهو البرنامج الفلسفي، خاصة وأنه يبدو وكأنه يشير إلى «علم الشرائع» لعلّ الفيلسوف هو المؤهل الوحيد له: يقول أبو الوليد: «وهذا كله، بل أكثره، ليس يدرك بتعلّم ولا صناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين، والإعلام بأحوال المعاد»[3]. إلاّ أنه يظهر لنا أن هذا البرنامج الذي هو المضمون الشرعي العلمي والعملي يُماثل برنامج هذا الكتاب، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، بحيث إن الفيلسوف هنا هو الذي يحدّد أصول الدين حسب مقاصد الشرع، ويحصل يقيننا بذلك عندما ننتبه إلى ما يشترطه ابن رشد في واضع الشرائع: «ثم يحتاج، إلى هذا كله، واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيداً من هذه المعرفة، وأي الطرق هي

= مقدماته مناسبة، أي أنها محصورة في جنس واحد، وهو السبب في استحالة نقل البرهان من جنس من العلوم إلى جنس آخر (انظر مثلاً ابن رشد «تلخيص منطق أرسطو، المجلد الثاني، كتاب البرهان، ص 394).

(1) الكشف، ص 222.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 218.

الطرق التي ينبغي أن يُسلك بهم في هذه المعارف»[1].

نلاحظ كذلك أن ابن رشد كان قد ميّز بين مذهبين في جهة كون القرآن معجزة:

1 ـ مذهب من يشترط في المعجز أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة إذ هو كلام وإن كان يفضله جميعه لأنه في الطور العالي منه، فهو يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس، وإنما صار معجزاً لا بنفسه بل بصرف الناس عن أن يأتوا بمثله.

2 ـ مذهب من لا يشترط في الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة، فيكفي أن يكون المعجز من الأفعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس، وبذلك يكون القرآن معجزاً بنفسه[2].

فماذا كان مذهب ابن رشد؟ إنه يرى أن نظم القرآن هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، فهو من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب. وبذلك يبدو وكأنه أقرب إلى المذهب الثاني منه إلى الأول.

وإذا ما طرحنا السؤال نفسه بالنسبة إلى المضمون العلمي والعملي الذي هو فعل الصفة التي تكون بها النبوة: هل يختلف هذا المضمون بالجنس أم بالأقل والأكثر عن كل مضمون إنساني بما في ذلك المضمون الفلسفي؟ يجدر بنا هنا أن نذكّر بقولتين لابن رشد وهما: «وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلاّ بوحي أو يكون تبينّه بالوحي أفضل» و «هذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلّم ولا بصناعة وحكمة». يبدو أن ابن رشد يميل إلى أن مضمون الشرائع يباين كل مضمون بشري بالجنس لا بالأقل والأكثر، بينما تتفاوت الشرائع فيما بينها بالأقلّ والأكثر: «فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنّت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 214.

هو القرآن، هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة»[1].

يثبت ابن رشد إذن تفاضل الشرائع وأفضلية شريعة الإسلام على ما تقدّم قوله. إلاّ أن المعايير التي يستعملها في إثبات ذلك تتعدد، وهي التالية:

ـ المضمون العلمي والعملي بالمقدار الذي يضمن السعادة[2].

ـ التمثيل الذي ورد به الأنبياء في الوحي (مثل تمثيل أحوال المعاد)، وبالتالي التأثير في النفوس[3].

ـ الطرق المشتركة التي قصد الشارع لتعليم الجمهور بها، أي البرهان والجدل والخطابة، وبالتالي التصديق ومدى شموله[4].

ـ خواص هذه الطرق ودلالتها على الإعجاز[5].

ولكن لا نظنّ أنه توجد بين هذه المعايير المختلفة فروق جوهرية، إذ تندرج كلها في معنى واحد هو الوحي، يتفاوت الأنبياء في المقدار الذي يدركونه منه[6].

---

(1) نفسه، ص 219 ـ 220.

(2) «وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع» (نفسه، ص 240).

(3) «ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمّ إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقلّ تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك» (نفسه، ص 243).

(4) ورد الكتاب بالطرق الثلاثة الموجودة لجميع الناس (فصل المقال، ص 38). شريعتنا الإلهية هذه دعت الناس من هذه الطرق الثلاث فعمّ التصديق بها كل إنسان (نفسه، ص 13).

(5) الأقاويل الشرعية المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص:
ـ لا يوجد أتمّ إقناعاً وتصديقاً للجميع منها.
ـ تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حدّ لا يقف على التأويل فيها إلاّ أهل البرهان.
ـ تتضمّن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق (نفسه، 38 ـ 39).

(6) الكشف، ص 241.

4 ـ تهافـــت التهافـــت:

يمكن أن نستنتج مما ورد في كتاب «تهافت التهافت» وجود ثلاثة طرق في تصديق الأنبياء: الطريق الأول هو أن نقنع بالسكوت عن الكيفية التي توجد بها المعجزة، وهو ما ينسبه ابن رشد إلى القدامى. ففي إطار هذه التصحيحات في تاريخ الفلسفة يقول إنهم لم يتكلموا في المعجزات، لا لأنهم لا يثبتونها، فهم لا يشكّون في وجودها بل ويثبتونها مبادىء للشرائع لا يجب أن توضع مسائل «والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة مثل هل الله موجود وهل السعادة موجودة؟»[1]. ومنزلتها من الفضيلة والأمور العملية منزلة الأوضاع والمصادرات في الصنائع العلمية، وبما أنه لا «سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلاّ بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية»[2]، فوجب أن تؤخذ مبادىء الشرائع تقليداً. ويصف ابن رشد هنا الكيفية التي توجد به المعجزات بأنّها «أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية»[3].

والطريق الثاني هو أن نعلِّلَ هذه الكيفية بالأسباب، وهو ما ينسبه ابن رشد إلى ابن سينا، وبذلك يكون هذا قد خرج عن القدماء في عدم فحصهم عن الكيفية التي توجد بها المعجزة. إلاّ أنّ ابن رشد لا يبطل هذا التعليل من ابن سينا، بل يراه ممكناً في نفسه «وإذا صحّ الوجود وأمكن أن يتغيّر جسم عمّا ليس بجسم ولا قوّة في جسم بغير استحالة فإن ما أعطى من ذلك السبب ممكن»[4]. ولكن لا يعني ذلك أن هذا الممكن في نفسه يقدر عليه الإنسان، وهذا هي حالة المعجزة، أي أنّها خارق ممكن في نفسه عقلاً، ممتنع عن الإنسان، «فيكون تصديق النبيّ أن يأتي

(1) تهافت التهافت، ص 514. (نكتفي في الإحالة على هذا الكتاب بعبارة «تهافت»).
(2) تهافت، ص 584.
(3) نفسه، ص 541.
(4) نفسه، ص 515.

بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء»[1]. تلك هي خاصيات المعجزات التي صحّ وجودها. فهنا يشترط في المعجزة ما اشترطه في الكشف وهو أن يصحّ وجودها، ويثبت كذلك أفضلية القرآن على بقية المعجزات[2].

والطريق الثالث هو طريق الخواص يحيلنا فيه ابن رشد على تنبيه الغزالي عليه مراراً «وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحقّ والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق»[3]. وهذا هو عينه ما يراه ابن رشد من دلالة المعجزة على الرسالة، ويظهر بذلك ميل ابن رشد في نظرية الإعجاز عن ابن سينا إلى الغزالي.

أما فيما يتعلّق بالحاجة إلى الشرائع وبكونها ضرورية في وجود الإنسان فيؤكد ابن رشد على أن الفلاسفة من أشدّ الناس تعظيماً للشرائع وإيماناً بها نظراً

---

(1) نفسه.

(2) «لم يكن خارقاً من طريق السماع كانقلاب العصى حيّة وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحسّ والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات» (نفسه، ص 515 ـ 516).

(3) نفسه، ص 516. ويتحدث ابن رشد في جوامع كتاب الخطابة (Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, Ed. and Transl. by Charles E. Butterworth, Albany SUNY Press, 1977، ص 196) عن التحدّي ويقول إنّ أقنع ما فيه الذي يكون بالمعجز الخارق للعوائد لا يفيد شيئاً غير حسن الظنّ بفاعله والثقة به وفضيلته، إذا كان الأمر إليها. ويشير أيضاً إلى أن أبا حامد صرّح في القسطاس بهذا وقال: «الإيمان بالرسل بطريق المعجز على ما رسمه المتكلمون هو طريق جمهوري وإن طريق الخواص هو غير هذا». ويقول الغزالي فعلاً في القسطاس المستقيم (نشرة فيكتور شلحت، بيروت، ط 2، 1983، ص 81): «آمنت أنا بصدق محمد عليه السلام وصدق موسى عليه السلام، لا بشقّ القمر وقلب العصا حيّة. فإنّ ذلك يتطرّق إليه التباس كثير... لكني تعلّمت الموازين من القرآن ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية...». وكذلك الغزالي، سرّ العالمين، ص 43: والمنقذ من الضلال، ص 68 ـ 69، في مجموعة رسائل الغزالي، م 6، بيروت 1409/ 1988).

إلى الحاجة إليها في «تدبير الإنسان الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به»[1]. وذلك أنهم يرون أن حياة الإنسان في الدنيا لا تتمّ إلاّ بالصنائع العملية، وأن حياته دنيا وآخرة لا تكون إلاّ بالفضائل النظرية، ولا يبلغ الصنائع العملية والفضائل النظرية إلاّ بالفضائل الخلقية، وهذه لا تمكن إلاّ بما ورد به الشرع من معرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة. «ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر»[2].

وهنا أيضاً يتحدّث ابن رشد عن التمثيل الوارد في الوحي لتفهيم الناس، مثل تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية[3]، ويثبت على أساسه هنا أيضاً تفاضل الشرائع ووجود النسخ وأفضلية الإسلام التي تبرز في كون مبادىء العمل فيه هي أحثّ للجمهور على الأعمال الفاضلة كالصلوات وما قيل في المعاد «ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية»[4]، هذا إضافة إلى أن الأفضلية تظهر كذلك في تضمّن القرآن أتمّ الأقاويل في نصرة مبادىء الشرائع ضدّ من يشكّ فيها.

أما فيما يهم العلاقة بين الوحي والرؤيا فيبيّن ابن رشد أن ما رواه الغزالي في التهافت عن الفلاسفة من أسباب الرؤيا والوحي هو أيضاً لم يقل به إلاّ ابن سينا. ويمكن تلخيص هذه الرواية كما يلي: تفيض الصور الجزئية عن العقول المجرّدة على نفوس السماوات فتكون مطّلعة بذلك على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم، لأنّ حدوث هذه واجب عن أسبابها، والعلم بالمستقبل يحصل عند الإحاطة بالأسباب وعند حصول العلم بجميع الأسباب يحصل العلم بجميع

(1) تهافت، ص 581.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 585. يميل ابن رشد هنا إلى اعتبار المعاد نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطوراً آخر أفضل من هذا الطور.

(4) نفسه، ص 584 ـ 585.

المسبّبات. وتتمّ الرؤيا وإدراك ما يكون في المستقبل بمطالعة نفوس السماوات في النوم عندما لا تكون النفس الإنسانية مشتغلة بما تورده عليها الحواس. والنبي يدرك الغيب بهذا الطريق أيضاً، إلاّ أنه يدركه في اليقظة لأن له من القوة النفسية ما لا تستغرقها الحواس. وما رآه قد يبقى بعينه وقد تمثّله القوة الخيالية، فيحتاج حينئذ إلى تأويل. تتوقف معرفة الأنبياء بالغيب إذن على ثبوت جزئيات العالم في نفوس السموات[1].

هذا ما انفرد به ابن سينا في أمر الوحي والرؤيا عن القدامى، الذين يستنبط ابن رشد ما يلزم عن أصولهم وهو أن الأجرام السماوية لا تتخيّل أصلاً، بخلاف الإنسان، فإذا نسب إليها تصوّر ما، فيجب أن لا يقترن بخيال، ويتّحد فيه الكلي والجزئي، فلا يتميز إلاّ من حيث المواد في عالم الكون والفساد. ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه[2]. ولكن قول القدامى الحقيقي في أمر الوحي والرؤيا هو أنهما «عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحدث [أو الحذاق] منهم العقل الفعال ويسمّى في الشريعة ملكاً»[3]. فهو يثبت هنا للقدماء حديثاً في الوحي، يربطه بقولهم في الرؤيا. وعندما يريد أن يبين أن العلم بالموجود بما هو علم يستحيل إذا لم تكن للموجود طبيعة محصّلة، يميّز بين علمنا التابع لهذه الطبيعة وبين علم الله الذي هو علّة لها فيأتي الموجود على وفق علمه. وإن جهلنا نحن الممكنات فلأننا جهلنا طبيعتها التي تقتضي لها الوجود أو العدم. وهذا ما يفهم به علم النبي بالغيب. يقول ابن رشد: «فإن وقع للنبي من قبل إعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة

(1) نفسه، ص 494 ـ 497. وجواب الغزالي هو التالي: بِمَ تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل الابتداء؟ وكذلك الرؤيا.
(2) نفسه، ص 501.
(3) نفسه، ص 516.

للعلم الأزلي»[1]، والوقوف على الغيب هو اطّلاع على هذه الطبيعة. فعلمنا العادي أو الذي يكون بالرؤيا والوحي يطلعان على الطبيعة نفسها، طبيعة الموجود، إلاّ أن الفرق بينهما هو أن الأول لا يتمّ إلاّ بالدليل، أما الثاني فيحصل لنا بدون دليل. يقول ابن رشد: «والمنامات والوحي كما قلنا إنما هو إعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعي تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إنما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها أعني المحصّلة في نفسها التي يتعلّق بها العلم»[2].

5 ـ تلخيص كتاب الحسّ والمحسوس[3]:

يثبت ابن رشد في هذا الكتاب إدراكات من اكتساب الإنسان لا سبيل إلى إنكارها لأنها ثبتت. بالتجربة أو بالشهرة عند الجميع، وهو يصفها بأنها إلهية ويدرج فيها الرؤيا والكهانة والوحي[4]، وهي كلها من جنس واحد يختلف بالأقل والأكثر، وما اختلفت اسماؤها إلاّ بسبب اعتقاد الجمهور في أسبابها وفي موضوعها. فأسبابها عندهم هي الملائكة للرؤيا والجنّ للكهانة والله للوحي، وموضوعها هو الأمور العلمية (كماهية السعادة وطرق تحصيلها) في الوحي والأمور الكائنة (أي الماضية والحاضرة والمستقبلة) في الرؤيا. وتنسب الرؤيا إلى القوة المتخيّلة في النوم عندما تنحلّ عن رباط القوة الفكرية وعند سكون القوى الخارجية[5]، ويتم ذلك في حركة عكس الحركة التي تكون في اليقظة عند الإحساس بالمحسوسات التي توجد بالخارج، أي أن مبدأ الحركة في الرؤيا هو من

---

(1) نفسه، ص 532.

(2) نفسه، ص 533.

(3) تلخيص كتاب الحس والمحسوس، المقالة الثانية، الفصل الثالث، ص 66ـ 92. (نكتفي بالإحالة على هذا الكتاب من هنا فصاعداً بعبارة حسّ).

(4) يميّز ابن رشد داخل هذا الإعتقاد في الوحي بين وحي بواسطة ووحي بلا واسطة (حسّ، ص 67).

(5) انظر العلّة في اختصاص هذا الإدراك بالنوم والعلّة في كون قوّة التخييل أتمّ فعلاً عند سكون فعل الحواس في النوم (ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 59، ص 64، ص 82 ـ 83).

منتهاها في اليقظة، فتكون الحركة إذن من الحسّ المشترك إلى الحواس وبذلك يدرك الإنسان محسوسات وإن لم تكن موجودة[1].

تطلعنا الرؤيا على وجود شيء كان مجهولاً عندنا بالطبع قبلها، ويتمّ ذلك بفضل العقل بالفعل[2]، وهو عقل مفارق يعقل الطبائع الكلية ولا يعطي إلا الصور الكلية[3]. وهو الذي يعطي هذه المعرفة وهو نفسه الذي يعطي المبادىء الكلية في الأمور النظرية (كتاب النفس، 417 ب 19، 428 ب 10)، إلاّ أن التصديق يحصل في الحالة الأولى عن إعطاء العقل المعرفة بلا واسطة وبدون مقدمات وعن تصور متقدم يتعلّق بالأشخاص الذين عرفهم صاحب الرؤيا، وفي الحالة الثانية يحصل عن إعطاء العقل المبادىء الكلية الفاعلة للمعرفة وعن تصور متقدم[4]. فيعطي العقل المفارق النفس الخيالية الطبيعة الكلية لشخص حادث فتقبله جزئياً من جهة ما هي في مادة. وفي هذا القبول الجزئي لا تأتي القوة المتخيلة في الأكثر بالمعنى الشخصي الحقيقي الداخل تحت الكلي الذي يفيضه العقل (أي شخص ذلك المعقول بالحقيقة) وإنما تأتي بما يحاكيه[5]. إذن الرؤيا «تلتئم من الكليّ الذي يعطيه العقل، ومن المعنى الجزئي الذي تأتي به النفس المتخيّلة المناسب لذلك الكلي»[6]. والسبب في ذلك هو وجود صورتين: جسمانية وهي صورة

(1) المحرّك الذي يخرج القوّة التخيّلية من القوّة إلى الفعل ليس المحسوسات التي من خارج النفس، بل الآثار الباقية منها في الحسّ المشترك (نفسه، ص 63 ـ 64؛ حسّ، ص 68). بحيث يكون الإحساس من الحواس (التي تتحرّك عن المحسوسات) فالحس المشترك فالقوّة المتخيّلة فالذاكرة. والرؤيا تتمّ في اتجاه معاكس (حسّ، ص 70).

(2) هو عقل فاعل موجود بالفعل دائماً وهو صورة (تلخيص كتاب النفس، ص 88).

(3) كل ما هو محصور الوجود وله أسباب محدودة من جواهر وأعراض فله طبيعة كلية معقولة هي السبب الأول في وجوده وهي توجد عند الصورة المفارقة. أما الإنسان فليست الأسباب محصورة الوجود لديه، فلا يمكنه معرفة حدوث الأشياء بالقياس.

(4) حسّ، ص 71، 72، 80.

(5) نفسه، ص 79.

(6) نفسه، ص 80.

الشيء المحسوس وصورة روحانية محاكية له، وهي روحانية لأنها أقرب إلى طبيعة الكلي من صورة الشيء الحقيقي[1]. وفي النوم عندما تعطّل النفس الحواس الظاهرة وتميل إلى الحواس الباطنة يكون فعل القوة المتخيّلة أكمل وأكثر روحانية، لذلك كانت تقبل المعنى المعقول بأتمّ ما يمكن في جوهرها أن تقبله من الروحانية. ولا يستبعد ابن رشد أن يوجد شخص يدرك ذلك في اليقظة، وربما رأى صورة الشيء لا مثالها[2].

بقي سؤال أساسي وهو: هل يشمل هذا الإعطاء جميع المعارف المجهولة، أي أجناس المعلومات من علوم نظرية أو صنائع عملية أو قوى فكرية جزئية؟ وهو سؤال يطرحه ابن رشد مباشرة بعد المقارنة بين حصول المعارف بالرؤيا وبين حصولها بالنظر. ويكون الجواب هنا على مستويات:

بالإيجاب في «الأمور المستقبلة التي يختص إدراكها بالقوى الفكرية الجزئية التي تستعمل في إدراك النافع والضارّ في الأمور المستقبلية»[3].

بالظنّ أن أشياء من الصنائع العملية قد تحصل في الرؤيا.

وبالنفي في الأمور النظرية، لأن إدراك هذه بغير تعلّم ممتنع[4] وفي طباع

(1) نفسه، ص 81. يشير ابن رشد في تلخيص كتاب النفس (ص 61) إلى الفرق بين التصوّر النطقي والتصوّر الخيالي وهو أنّنا نتصوّر المتخيّلات من حيث هي شخصية وهيولانية، وإن كانت أرفع نسب المعاني الشخصية.

(2) حسّ، ص 82 ـ 84. هذه القوّة الخيالية أكثر روحانية من القوة الحسّية، لكنها مع ذلك من جنس الحسّ إذا كان المحرّك لها شخصياً (وهي الآثار المحسوسة الحاصلة في الحسّ المشترك. ثمّ إن الحسّ والتخيل يدركان المعاني في هيولى، فلا نتخيّل المحسوسات مجرّدة عن هذا وإنما ندركها فيها وهي الجهة التي بها تشخّصت (تلخيص كتاب النفس، ص 62، 64، 67).

(3) حسّ، ص 89.

(4) نفسه، ص 90.

الإنسان أن يدركها انطلاقاً من المقدمات الأولى. فلو كان يدركها بالرؤيا لكان يدركها بدون هذه المقدمات، ولكانت هذه في الأمور النظرية عبثاً «والطبيعة تأبى ذلك»[1].

6 ـ مقارنـــــة:

كثيرة هي المواضع القابلة للمقارنة في كتب ابن رشد هذه، إلاّ أننا نحصرها هنا في مصدر الوحي وفي النظرية التي يفهم ضمنها، وفي مضمونه، وهي كلها مشدود بعضها إلى بعض وتتلازم فيها الأقوال.

أ ـ مصـــدر الوحـــي:

نلاحظ أولاً اتفاق الكشف والتهافت والحسّ والمحسوس على إدراج الوحي والرؤيا في عناية إلهية بالإنسان. ففي الحس والمحسوس يأتي هذا الإنذار ليكمل ما لا يدركه الإنسان بالقوة العقلية الفكرية، وهو ما يفسّر ما يقال من أنها جزء من النبوة[2]. وتتفق كلها على القول إن مصدر الوحي «إلهي». فقد رأينا في الكشف كيف يستدلّ ابن رشد على أن مصدر الوحي هو الله وليس التعلّم الإنساني. كذلك الأمر في الحسّ والمحسوس حيث يبدو ابن رشد يثبت للإدراكات الثلاثة (الرؤيا والكهانة والوحي) مصدراً إلهياً (هي من أمر إلهي).

ولكن في وسعنا أن نلمس داخل هذا الاتفاق العام بعض الفروق. ففي الكشف يندرج الوحي من حيث يعبّر عنه القرآن ضمن كلام الله (وهو وقوع المعنى في نفس الموحى إليه)، وبالتالي فإن مصدره صفة العلم التي تتّصف بها الذات الإلهية[3]. وليس علم الله هو مصدر الوحي وحده، بل هو كذلك مصدر

---

(1) نفسه، ص 89.

(2) نفسه، ص 84. والملاحظ هنا أن ابن رشد لا يقول هو نفسه هنا إن الرؤيا هي جزء من النبوّة، بل يعلّل لماذا قيل ذلك.

(3) الكشف، ص 116.

الموجودات لأنه العلة فيها. وهذا يثبته ابن رشد كذلك في الضميمة[1] والفصل[2] والتهافت عندما يباين بين العلم القديم في الغائب (الذي هو علّة الموجود) وبين العلم الحادث في الشاهد (الذي هو معلول للموجود). وهو يردّ بذلك على غلط أبي حامد على المشّائين من أنهم ينفون علم الله بالجزئيات، ويثبت رأي المشّائين من كون العلم القديم سبباً للإلهامات التي هي الوحي والرؤيا الصادقة التي «تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قِبل العلم الأزلي المدبّر للكلّ والمستولي عليه»[3]. ويطابق ذلك ما ورد في التهافت أيضاً حيث يُفهم علم النبي بالغيب بكون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي الذي يحيط بها في مقابل جهلنا نحن بالممكنات وبطبيعتها. وفي كل ذلك يبدو الوحي هو الغالب في الجنس وتلحق به الرؤيا الصادقة التي يستعمل أبو الوليد في الكشف إنذارها بالحوادث المقبلة دليلاً على إثبات الوحي. وليس الله مصدراً لهذا الجنس من المعرفة وحدها، بل يبدو كذلك وكأنه «الفاعل» للمعرفة النظرية، إذ يجعل الكلام الإلهي يشمل «ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[4]. لكن لا ينبغي أن يفوتنا أن هذا لا يعني وحياً للعلماء، إذ أنه يتم بواسطة هي البرهان، وأيضاً أن ابن رشد كثيراً ما يصف الله بالفاعل الحقيقي في مقابل الإنسان الذي ليس بفاعل حقيقي[5].

أما في الحس والمحسوس فإن هذا الدور الفاعل يُنسب إلى العقل الفعّال الذي يصفه أبو الوليد بكونه علّة الموجودات وعلّة هذه الإدراكات الروحانية التي

---

(1) الضميمة، ص 43 ـ 45.

(2) فصل المقال، ص 18 ـ 19.

(3) نفسه؛ الضميمة ص 44 ـ 45.

(4) الكشف، ص 163.

(5) مثلاً الكشف، ص 162: «وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل [أي الكلام] من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحري أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي». وانظر كذلك كيف فهم ابن رشد ما اتفق عليه المسلمون من أنّ لا فاعل إلاّ الله». (نفسه، ص 228 ـ 229).

تدور أساساً حول الرؤيا[1]، باعتبار وجود الصور الكلية فيه، فهو الذي يعطي للقوة الخيالية الطبيعة الكلية فتقبلها هي جزئياً[2]. يبدو هنا وكأن مضمون العلم القديم (أي الإحاطة بالأسباب وبطبائع الموجودات) ينزل من مستوى الله إلى مستوى العقل الفعّال، ويبدو الله هنا غير معني بصفة مباشرة بهذه الإدراكات. وإذا ما ظهر أن دور العقل يمنع هنا من إسناد هذا الإعطاء إلى الله، وإذا كانت النبوّة هي من جنس الرؤيا، فيبدو أنها لا تصدر عن الله وإن كانت تنسب إليه. ولعلّ هذا ما يشير إليه ابن رشد بقوله في هذا الكتاب بعينه: «لما كانت ماهية النبوة إنما داخلة في هذا النوع من الإعطاء نُسبت إلى الإله والأشياء الإلهية وهي الملائكة»[3]. ويتأكد ذلك إذا ما راجعنا ما يشرح به أبو الوليد رأي أرسطو في الإله[4]. فهو يقول عنه إنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً خارجاً عنها ويباين بين هذا العقل الذي لا يتغاير فيه العقل والمعقول ولذلك ليس فيه كثرة المعقولات، وبين عقل الإنسان الذي يتغاير فيه العقل والمعقول وتكون فيه كثرة معقولات[5]، ويشير إلى الشناعة التي تلحق هذا القول، وهي أن يكون الإله جاهلاً بما ها هنا. ويورد هنا رأي ابن سينا[6] دون أن يسميه ويخالفه ويذهب إلى القول «إنه من قبل أنه يعلم ذاته فقط يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علّة في وجوداتها»[7]. إن كان الأول لا يعلم إلاّ ذاته ويعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق، فذاته هي هذا الموجود بإطلاق. ولذلك كان اسم العلم مقولاً على علم الله وعلم الإنسان باشتراك الاسم،

(1) «الإدراك الروحاني الذي يكون في النوم أو ما يشبهه» (حسّ، 80).
(2) نفسه، ص 74، 79 ـ 80.
(3) نفسه، ص 73.
(4) تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بويج، بيروت، ط 2، 1973، المجلد 3، ص 1705 وما بعدها.
(5) وهو يرفض رأي ثامسطيوس من أنّ الله يعقل الأشياء كلها من قبل أنه يعقل أنه مبدأ لها، ويقول عنه إنه لم يفهم براهين أرسطو (نفسه، ص 1706 ـ 1707).
(6) لذلك جاء قوم فقالوا: إنه عالم بما ها هنا بعلم كليّ لا بعلم جزئي». (نفسه، ص 1707).
(7) نفسه.

ونجد بينهما التمييز نفسه وهو أن علم الله هو سبب الموجود بينما الموجود هو سبب علمنا. فعلم الله لا يتّصف لا بالكليّ ولا بالجزئي[1] حتى أنه لا يُكيّف، وكأن الفلسفة لها ظاهريتها مثلما هو الشأن في الشرع[2]. ومن الواضح أننا نبتعد هنا عمّا لاحظه ابن رشد من أنّ بعث الأنبياء والشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ومنه تنزِل الملائكة بالوحي إلى النبيين[3].

ويشبه أن يكون القول الوارد في التهافت في منزلة وسطى بين ما ورد في الكشف وبين ما ورد في تلخيص الحس، وفيه[4] يروي أبو الوليد رأي القدامى في أمر الوحي والرؤيا من أنهما عن الله بتوسط العقل الفعّال أو الملك.

ب ـ ظهور النظرية وغيابها:

من الواضح أن ابن رشد لم يكن في حاجة في التهافت وفي الكشف إلى تفصيل نظرية في النفس وقواها يوضّح كيف يكون الوحي وتكون الرؤيا، إذ أنّ الوحي هو أصل من أصول الشرع والجمهور لا حاجة له إلى فهم كيف يكون هذا الوحي. وكذلك الأمر في التهافت الذي يعلّل فيه ابن رشد اطلاع النبي على الغيب بإعطاء طبيعة الموجود الكلية التابعة للعلم الأزلي. وعلى العكس من ذلك ينفرد كتاب الحسّ والمحسوس بنظرية في النفس تضع الرؤيا والوحي في جنس واحد لا يختلفان إلاّ بالأقل والأكثر، واختلافهما لا يتجاوز في الحقيقة اعتقاد الجمهور. وهذا التفاوت بالأقل والأكثر يوجد حتى داخل المعنى الواحد، فالرؤيا تتفاضل ومنها الكاذبة ومنها الصادقة، وعلّة ذلك تفاضل في قوّة التخييل الذي يحيل بدوره

---

(1) نفسه، ص 1708.
(2) وكذلك وصف ابن رشد المعجزات في التهافت (ص 541) بأنها أمر إلهي يتجاوز العقول الإنسانية.
(3) كشف، ص 172 و 176 ـ 177، وانظر كذلك الحديث المتعلّق بالإيمان أن الله في السماء (فصل المقال، ص 28).
(4) تهافت، ص 516.

إلى اختلاف في المزاج[1]. فدار الحديث هنا على الرؤيا وتعليلها بفعل العقل الفعّال الذي يعطي الكلي والنفس المتخيلة التي تأتي بالمعنى الجزئي المناسب ذلك الكلي، وقُدّم تعليل واحد في علم النفس لكلّ هذه الإدراكات الإلهية، ولم يُستبعد أن يوجد شخص يدرك في اليقظة ما يدركه الرائي في النوم، وربما رأى صورة الشيء لا مثالها، ويعلّل اختصاص الرؤيا بالنوم وورود الوحي في حالة شبيهة بالإغماء بعلّة واحدة وهي حركة القوى الباطنة القوية التي تنقبض معها القوى الخارجة[2].

ولكن، إن لم نجد قولين في النفس يقبلان الموازنة، ففي وسعنا الإشارة إلى التوازي بين عمليتين وهما المحاكاة والتمثيل. ورد حديث ابن رشد عن المحاكاة في الرؤيا في تلخيص الحس والمحسوس بصفة خاصة حيث يصف فعل القوة المتخيلة. هذه القوة هي في حركة دائمة وفعل متّصل من التصوّر والتمثيل والانتقال من خيال إلى خيال، ولها مصدران تنطلق منهما، أحدهما داخلي وهو مزدوج (المعاني التي في الذاكرة، والآثار الباقية في الحسّ المشترك)، وثانيهما خارجي (تتلقى هذه القوة معنى الشيء الذي تصوّره من «مبدأ من خارج»)، وفي هذه الحالة إما أنها تتلقى ذلك المعنى نفسه وإما أنها تتلقى ما يحاكيه[3]. نقول هنا إنّ هذا المصدر الخارجي هو العقل المفارق، وبذلك تقبل القوة المخيّلة في الرؤيا شخص ذلك المعقول الذي يعطيه العقل بالحقيقة حيناً وقد تقبل ما يحاكيه أحياناً[4]. وعندما يتحدث ابن رشد عن معبّر الرؤيا الذي يفهم المحاكاة التي تكون في الرؤيا يقول عنه إنه «هو الذي يفيض عليه العقل المعاني الجسمانية التي

(1) حسّ، ص 86. هل هذا التفاوت بحسب الأكثر والأقلّ هو نفسه الذي يكون في تفاوت العدد بحسب الوحدات والذي هو خاص بالكمّ المنفصل والذي يتميّز عن التفاوت بين الأكبر والأصغر الذي يكون في الكمّ المتّصل (الكشف، ص 138 ـ 139).

(2) حسّ، ص 82 ـ 84.

(3) نفسه، ص 69.

(4) نفسه، ص 79.

حوكيت في النوم بالمعاني الروحانية»[1]، ثم يميز بين محاكاة تعمّ جميع الأمم ومحاكاة تخص أمة أمة وصنفاً صنفاً من الناس. ويشير إلى أنها تكون في هذه الحالة «بحسب الآراء التي نشأوا على قبولها وعُوّدوا التصديق بها منذ الولادة»[2]. إن الأمثلة التي ضربها ابن رشد للمحاكاة هنا جديرة بالانتباه، وهي المبدأ الأول والملائكة وجوهر السعادة الإنسانية، لأنها هي بعينها مبادىء الشرع في الكشف وفي التهافت التي يجب إقرارها.

وهذا ما يسمح بالتقريب بين هذه المحاكاة وبين التمثيل الذي تركّز عليه الحديث في التهافت وفي الكشف. وكأن الأولى تعطينا التعليل النفسي للثاني، إلاّ أن المحاكاة هي من عمل المخيّلة (بعد أن تتلقّى من العقل بالفعل معقول الشخص الذي يُرى في النوم) بينما يبدو التمثيل من عمل شارع قاصد إلى ذلك لأنه يراعي أفهام جمهور لا يقع التصديق عندهم إلاّ من قبل التخيّل، فيمثّل لهم المعاني المعقولة التي لا توجد في الشاهد بالأمور المشاهدة، أي بالأمور المتخيّلة والمحسوسة، حتى يفهموا وجود تلك[3]. فهو تمثيل معنى خفي لا يدرك إلاّ بالبرهان يكون هو الباطن ويكون الظاهر هو المثال المضروب لذلك المعنى. وذاك وحده هو الذي يحرّك الجمهور إلى العمل. وفي ذلك تكمن خطورة هذا القول. إذ أنه يعني أن الشارع يدرك مضموناً آخر ويمثله. وهذا التمثيل يتفاوت فيه الأنبياء، بجانب التصريح وبجانب تنبيه الراسخين في العلم. فإذا كان الشارع هو الذي يقوم بالتمثيل مراعاة لأفهام الجمهور فمن هو الشارع هنا؟ من المتوقع أن نقول إنّه الله طبعاً اعتباراً إلى أن الوحي كلامه الذي يلقيه إلى النبي، وفعلاً يطلق ابن رشد لفظ

(1) نفسه، ص 85. ولسائل أن يسأل: أي عقل؟ وكيف يفيض العقل بالمعاني الجسمانية وهو لا يعطي إلاّ طبائع الأشياء الكلية التي هي معقول أسبابها؟.

(2) نفسه.

(3) كان الغزالي قد أشار إلى قصور العوام عن شروط البرهان وأنّ الإقناع وقياس التمثيل والاستقراء أقرب إلى الأذهان، فيقاس به الشاهد على الغائب. وأكثر ما عاملت الأنبياء الخلق بهذا النوع من أصناف الحجّة (معراج السالكين، ص 87).

الشارع ويعني به الله، إلاّ أنه كثيراً ما يقصد به الرسول إذ هو يضيف بعده عبارة «ﷺ»[1] وقد رأينا في الكشف أنه يتحدث عن علم واضع الشرائع.

ج ـ مضمـــون الوحـــي:

يظهر من الكشف وكذلك من الفصل أن ابن رشد لا يقصر الوحي على الأمور العملية وحدها بل يجعله يشمل الأمور العلمية أيضاً، إذ كان مقصود الشارع هو تعليم الناس العلم الحقّ والعمل الحقّ. والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه... والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنّب الأفعال التي تفيد الشقاء[2]. وما يهمنا من ذلك هو أن ابن رشد في هذه الكتب يؤهل الوحي لإدراك مضمون علمي، حتى وإن كانت الشرائع الواردة بالوحي لا تعرّف كل الأمور العلمية، بل ما لا بد لجميع الناس من معرفته. وفي الكشف الذي تظهر فيه مباينة مضمون الشرائع العلمي والعملي لكل مضمون بشري، يستعمل ابن رشد فيه المضمونين دليلاً على ثبوت الوحي. وهو يذهب في فصل المقال[3] إلى حدّ إمكان المعرفة النظرية (مثل مقادير الكواكب) «بالوحي أو شيء شبيه بالوحي». وكذلك الأمر بالنسبة إلى التهافت عندما يبحث في علّة الكثرة (كثرة العقول مثلاً) التي هي مجموع المتوسطات والاستعدادات والآلات التي تستند إلى الواحد وترجع إليه، فهو يبطل مذهب ابن سينا ويقول إن ذلك يفحص عنه في غير هذا الموضع ويقبل الوحي

(1) مثل: «مقصد الشارع ﷺ» (الكشف، ص 133)، «الأدلة الشرعيـة التي نصبها ﷺ للجمهور» (نفسه، ص 135). الطرق الشرعية التي نبّه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها» (نفسه). «الطريق التي نصبها [الشرع] للجميع» (نفسه)، استعمال الشارع للدلالة على الله: «الشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي...» (فصل المقال، 36).

(2) لعل ابن رشد يقصد بالعلم الحق العقائد وبالعمل الحق الأفعال الشرعية إذ يقول عن الثاني إنه يسمى العلم العملي وهو ينقسم قسمين الفقه ثم الزهد وعلوم الآخرة. (نفسه، ص 29 ـ 30).

(3) نفسه، ص 9 ـ 10.

كمصدر للمعرفة إذا ما استحال بلوغها بالنظر، إذ يقول: «فإن تبيّن شيء وإلاّ رجع إلى الوحي»[1]. وهو يجعل العلم النظري والرؤيا والوحي تُطْلع على الطبيعة نفسها التابعة للعلم الأزلي، ولكن يشير إلى الفرق بين ما يحصل بدليل في الحالة الأولى وما يحصل بغير دليل في الحالة الثانية ويقصر الإعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة.

وإن أمكن المقارنة بين ذلك وبين قول ابن رشد في الرؤيا في الحسّ والمحسوس باعتبار كل هذه الإدراكات هي من جنس واحد لا تختلف فيما بينها إلاّ في أسبابها بالأقلّ والأكثر، يكون من حقنا القول إن ابن رشد يقطع بعدم تعلّق هذه الإدراكات (بما فيها الوحي) بالأمور النظرية، فالجمهور وحده هو الذي يعتقد أن هذه الإدراكات متباينة وأنها تدرك الأمور العلمية، بينما هي لا تشمل في الحقيقة إلاّ الأمور المستقبلة والصنائع العملية. ولذلك نراه يحيل هنا قول من قال إن خيالات هذه الأمور النظرية تحصل لصنف من الناس بهذا النحو من الإدراك». ومن الواضح أنه يقصد بذلك الفارابي وابن سينا[2]. وهذا ما يؤيده تقسيم النفس الناطقة المعروف الوارد في تلخيص النفس[3] إلى قوة عملية مشتركة لجميع الأناسي يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر، وإلى قوة نظرية إلٰهية جداً، توجد في بعض الناس، يقول عنهم ابن رشد إنهم «المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع». ولا يخفى ما لهذا الاختلاف بين إثبات مضمون علمي للوحي أو نفيه عنه من انعكاس على بعض الإشكاليات في فكر أبي الوليد، ليست أقلها خطورة إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة. فهو يذهب في التهافت مثلاً إلى القول بملازمة الحكمة للوحي وأنها لم تزل موجودة عند أهل الوحي وهم الأنبياء، ويورد القولة الشهيرة وهي: «ولذلك أصدق كلّ قضية هي أن كل نبيّ حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم

(1) تهافت، ص 260.
(2) حسّ، ص 90.
(3) تلخيص النفس، ص 69.

العلماء الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»(1). لكن لا تبدو هذه الحكمة ملازمة للأنبياء في كل كتب أبي الوليد.

خاتمـــة:

قد يتوجّه الشكّ في وجاهة هذه الدراسة التي اعتمدت مقارنة بين أقوال مختلفة حرص صاحبها على المباينة بينها، وحدّد في كل مرة ضرب القول الذي يتحدث داخله. وكانت هذه الأقوال هنا ثلاثة: قول من ظاهر الشرع متقصّ لمقاصده، وقول جدلي مخلّص للمسائل ومواضع حلّها، وقول ملخّص يلتقط المعاني من مقالة أرسطو. ويقوى هذا الشكّ إذا ما تعلّق الأمر بهذا القول الثالث، وهو تلخيص قول لم يتكلم صاحبه فيه من هذه الإدراكات الثلاث إلاّ في الرؤيا، فيمكن أن نستنتج من ذلك أنه لا معنى للكلام هنا في غير الرؤيا، فلا حق لنا إذن في مقارنته بما ورد في الكشف والتهافت في موضوع الوحي. ولكن كونها الثلاثة من جنس واحد يجعل ابن رشد يقول إن الكلام في ماهية الرؤيا يجزىء عن الكلام في الإدراكين الآخرين. ويظهر أنه يرتضي هذا القول ويراه جديراً بوصف البرهان. وأيضاً، يبقى من المشروع التساؤل عمّا إذا ما أمكن حقاً الفصل بين أجناس هذه الأقوال الرشدية أم أن كلّ واحد منها يحيل على القول الآخر بصفة أو بأخرى، مثلما يحيل القول الجدلي في تهافت التهافت إلى مذاهب القدماء الحقيقي لأنّه ليس محلّ الخوض فيها، ثمّ إذا كان اختيار ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلّة هو التحدّث في أصول الدين فقد يبدو من الصعب أن لا تتخلّله الطرق المنطقية والرؤى الفلسفية. ولعلّ ذلك ما خوّل لنا التساؤل هنا عن مدى الاختلاف أو الائتلاف بين هذه الأقوال. وإذا كان مقصد الشرع في الكشف هو تعليم الجمهور دون أن يهمل تنبيه الفلاسفة إلى التأويل وفق النظر البرهاني، فقد دفعنا الفضول إلى أن نتطلّع إلى هذا «المكان الآخر» الذي يوجّه الشرع الفيلسوف نحوه، وكذلك المضانّ التي يُفحص فيها عن المطالب العلمية التي يوجهنا نحوها كتاب

(1) تهافت، ص 583 ـ 584.

تهافت التهافت. فماذا نجد إذا ما أطعنا هذا التنبيه واتبعنا هذا التوجيه؟ هل نبلغ بذلك موطن الحكمة؟ ولا دليل لنا في هذا السبيل إلاّ شروح أبي الوليد على أرسطو في مواضع تشترك فيها مع كتبه الأخرى. وهو ما يقتضي الإقرار منّا بأنها تحتوي على الأقوال التي يثبتها، اللهم إلاّ أن نقصرها على كونها شرحاً خالياً من اعتقاده الفلسفي، الذي يجب أن نبحث عنه حينئذ في كتب أخرى، وهذا بعيد. فهل ردّد أبو الوليد القول في هذه المسائل أم أنّ هذا لا يعدو أن يكون تأوّلاً منّا على تنبيهاته يقصر عن تأويلها بحسب البرهان الذي يؤلّف بين الأقوال فيرفع الاختلاف المظنون؟.

وفي الواقع لم يطمح عملنا هذا إلاّ إلى أن يكون بعض تمهيد لمعرفة آراء أبي الوليد في موضوع معيّن، وحتى في ذلك بقي ناقصاً إذ اعتمد في المقارنة على ما ورد في علم النفس أساساً، ولهذا السبب بعينه يحتاج إلى أن يواصل بالنسبة إلى بقية العلوم وخاصة منها المنطق والإلهيات. ولا غنى لَنَا عن فحص هذه الأقوال قبل الإقدام على مقارنتها بآراء غيره من الفلاسفة وخاصة منهم الفارابي وابن سينا والغزالي. ولعلّ البحث المقبل في هذه المسألة يبرز لدى ابن سينا تأليفاً يميل إلى اندماج الأقوال ويبرز لدى ابن رشد تمييزاً يميل إلى تخليصها.

2 ـ مسائل عملية

ـ منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد، د. محمد المصباحي.
ـ ابن رشد وأشكال الحكم السياسي، د. صالح مصباح.
ـ دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد، د. ألفرد ل. عبري.
ـ نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، د. غانم هنا.
ـ التربية عند ابن رشد، د. هشام نشابه.

منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد

د/ محمـد المصباحـي

شعبة الفلسفة، كلية الآداب، الرباط

لقد درج ابن رشد، على غرار باقي الفلاسفة والنظار المسلمين عموماً، على اعتبار العقل المبدأ الذي يميز الإنسان ويعبر عن حقيقته، وهو الذي يعود إليه الفضل في حيازة الإنسان لشرف خلافة الله في الأرض. غير أن إسم العقل الذي حاز على هذا الإجماع بين الفلاسفة والنظار لم تكن له دلالة واحدة، بل دلالات مختلفة تجعل المرء يجازف بالقول بإنه كان لكل فيلسوف، لكل متكلم وكل فقيه عقله الخاص أو فهمه الخاص له. وليس غرضنا هنا أن نتتبع ظاهرة الإجماع والاختلاف في دلالة العقل. وإنما نريد أن ننظر في أول تقسيم يواجهنا في كتب النفس ومقالات العقل، وهو الذي يقسمه إلى عقل نظري وعقل عملي. وكشأن كل القسمات، لم تكن هذه القسمة الأولية متكافئة في قيمتها، بل كان الفلاسفة المسلمون يقدمون العقل الذي يُدرك ويتلقى على العقل الذي يفعل ويدبر، كانوا يفضلون العقل النظري لأنه يفحص الموجودات لاستجلاء طبيعتها والاستدال بها على صانعها، كانوا يفضلونه على العقل العملي الذي لا يقوم سوى بترويض الشهوات والأهواء والنزوات بالمبادىء والفضائل الأخلاقية، وإقامة الصنائع والمؤسسات الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لسد الحاجيات المادية للإنسان كفرد وكجماعة. إن قسمة العقل الأولية هذه إلى نظري وعملي تدفعنا إلى وضع سؤال أوَّليّ متعدد في صيغه: هل الفرق بين العقلين هو فرق في الدرجة، أي في التقديم والتأخير، أم أنهما يختلفان بالماهية ولا يشتركان إلا في الاسم؟ هل نستطيع أن نتكلم عن عقل واحد له وظيفتان أم عن عقلين متقابلين في وظيفتيهما وبالتالي في جوهرهما؟ أو بعبارة أخرى، هل للعقل بما هو عقل، أي العقل ككل، علاقة بوجود الإنسان أم بماهيته؟

محاولة منّا للإجابة على هذا السؤال سنقتصر في هذه المناسبة على تحليل

مناولة ابن رشد، على أن نعود إلى غيره فيما بعد، مبتدئين باقتباس قولين من كتابين لابن رشد نعتبرهما من أهم كتبه، هما تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت، ويعكسان سياقين مختلفين، سياق الفلسفة والماهية، وسياق الشرائع والوجود. والقولان معاً يتكلمان عن الإنسان حيث تمت الإشارة في أحدهما إلى ماهية الإنسان، وفي الآخر إلى وجوده. القول الأول جاء في مقالة الزاي، قلب كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، التي تنظر في الجوهر والماهية، حيث يقول فيه: «إن ماهية الإنسان هي الإنسان من جهة، وليست الإنسان من جهة، أي هي صورة الإنسان، وليست هي الإنسان الذي هو مجموع الصورة والمادة»[1]. ليس غرضنا هنا أن نبت في أي من الماهيتين أنسب للتعبير عن حقيقة الإنسان: الماهية المركبة من العقل والجسم، أم الماهية البسيطة الخالصة التي تمثلها الصورة، والتي لا يمكن أن تكون بالنسبة للإنسان سوى العقل[2]، وإنما غرضنا أن نشير إلى اعتقادنا بأن الخلفية البعيدة التي تؤسس ازدواجية ماهية الإنسان قد تعود في نهاية الأمر إلى قسمة العقل إلى عقلين نظري وعملي، أحدهما صورة خالصة للإنسان وليست له علاقة بنيوية بالبدن، والعقل الثاني يتوقف وجوده وفعله وغايته على الجسم. بل إننا قد نذهب أبعد من ذلك إلى الإعراب عن أن قسمة العقل المذكورة هي صدى لقسمة أصلية للإنسان إلى وجود وماهية.

إن الكلام عن الوجود والماهية ينقلنا إلى القول الثاني لابن رشد عن الإنسان، والذي تحدث فيه هذه المرة عن «**وجود الإنسان بما هو إنسان**»، لا عن

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق، 1967، مقالة ز، ص 836؛ انظر أيضاً مقالة ز، ص 824.

(2) نشير إلى أن ابن رشد يقطع في هذه المسألة في أكثر من موضع، انظر مثلاً تلخيص السياسة حيث يقول: «. . . والإنسان إنما هو إنسان بصورته النوعية»، ابن رشد. تلخيص السياسة، نقله من الإنجليزية حسن م. العبيدي وفاطمة ك. الذهبي، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 152، وقد تصرفت في الترجمة على ضوء الترجمتين الإنجليزية والإسبانية:

Averroès on Plato's Republic, tr. R. Lerner, Ithaca and London; 1974, p. 84; Averroes, *Exposicion de «Republica» de Platon*, tr. M. Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1986, p. 83.

ماهية الإنسان بما هو إنسان. إن السياق الذي انتزعنا منه هذه العبارة هو سياق تعظيم القوم ـ أي الفلاسفة ـ للشريعة: «بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشدّ الناس تعظيماً لها [الشرائع] وإيماناً بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية، والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار إلا بالفضائل الخلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم... فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي»(1). بهذا النحو يربط ابن رشد الشريعة بثلاثة أمور متصلة فيما بينها اتصالاً علّياً: التدبير، ووجود الإنسان بما هو إنسان، ثم السعادة؛ كما ربط التدبير، الذي يكون به وجود الإنسان وسعادته، بالفضائل النظرية والخلقية، وبتنظيمه للمهن والصنائع. هكذا يتبين للوهلة الأولى أن المقصود «بوجود الإنسان بما هو إنسان» إنما هو الوجود العملي المحسوس.

وقد يظهر لنا أن التقاء الوجود والماهية في القاسم المشترك «الإنسان بما هو إنسان» يشير بدون شك إلى العقل(2). إلا أن عبارة «الإنسان بما هو إنسان»، أي اسم العقل المشترك، يحيل كما مر بنا بداية على جهتين مختلفتين، إحداهما نظرية تشير إلى ماهية الإنسان وهي التي تسمى بالعقل النظري، والثانية عملية تشير إلى وجود الإنسان وهي التي يصطلح عليها بالعقل العملي. لقد اشتغلنا زمناً طويلاً

(1) ابن رشد، تهافت التهافت. تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق، ط 2، 1987، ص 1:581

(2) يشير ابن رشد أحياناً إلى وحدة العقلين، فمثلاً نجده يقول: «... إن العلوم النظرية والصناعات العملية تنتمي لنفس الجنس الواحد، ولا تختلفان إلا بالشرف وبالتقديم والتأخير...» تلخيص كتاب السياسة والترجمة من عندي عن الترجمة الإنجليزية المذكورة ص 88، والإسبانية ص 86، قارن الترجمة العربية ص 156

بالبحث في المسائل التي يطرحها العقل الأول[1]، ونرى أن الوقت قد حان لكي نوجه بعض عنايتنا إلى العقل الثاني، العقل العملي، وخاصة عند ابن رشد، فنتساءل ما هي طبيعته ودوره وأدوات اشتغاله ومجاله وحدوده إلخ.

* * *

وقبل الخوض في معالجة هذه المطالب نشير إلى صعوبة البحث فيها بسبب ندرة المواد المتعلقة بها في المتن الرشدي. فالعقل العملي لم ينل من عناية الفيلسوف القرطبي مثلما ناله نظيره العقل النظري، فما هو السبب أو الأسباب التي حالت دون هذا الاهتمام؟

نعتقد أن عزوف ابن رشد عن الاهتمام العميق بالعقل العملي راجع أولاً وأساساً إلى وجود الشريعة الإسلامية وحضورها القوي في زمان ابن رشد، اقصد الزمان الوسطوي. فانطلاقاً من تمييزه بين الفضائل العملية التي تُكتسب بالعادة في مقابل العلوم النظرية التي تؤخذ بالتعلم[2]، قرر ـ وهو الرجل الذي زاول الشريعة والفلسفة معاً في أرقى مهامها وواجباتها ـ أن مهمة التدبير، أي سياسة الفضائل والصنائع، وكل ما يتصل بهما من أنحاء الحياة العملية، الاجتماعية والمنزلية والسياسية والقانونية، هو من اختصاص الشرائع. فقد ألح غير ما مرة على ضرورة أخذ الأمور العملية تسليماً وتقليداً عن الشريعة: «يجب على كل إنسان أن يسلم

(1) لقد بحثنا في قضايا العقل النظري بمعناه العام عند ابن رشد أولاً في إشكالية العقل عند ابن رشد، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988، ثم في تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994؛ انظر أيضاً كتاب دلالات وإشكالات، الرباط، عكاظ، 1988، أما عن العقل النظري عند الفلاسفة المسلمين فقد بحثناها في كتاب من العقل إلى المعرفة، بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت، دار الطليعة، 1990.

(2) يقول في تلخيص السياسة: «وقد تبين في الجزء الأول من هذا العلم بأن طريق الوصول إلى الفضائل العملية إنما يكون بالعادة، مثلما أن طريق اكتساب العلوم النظرية هو البحث النظري» ترجمة معدلة على ضوء الترجمات العربية ص 225، والإنجليزية 144، والإسبانية 144.

مبادىء الشريعة وأن يقلد فيها ولا بد الواضع لها»[1]. ولا يجد أبو الوليد أي حرج في ذلك، ما دامت العلوم النظرية نفسها تؤمن هي الأخرى بضرورة التسليم بالمبادىء الأولى والضرورية بدون حجة ولا برهان، تجنباً للسقوط في مجال التسلسل أو الدور المنطقي، ورغبة منها في الاستمرار في الأعمال العلمية: «وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحريّ يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل»[2].

كما يمكن أن نضيف إلى السبب الخارجي سابق الذكر سبباً داخلياً يفسر هو الآخر قلة عناية أبي الوليد بالبحث في العمل، وهو أنه كان يعتقد أن هذا الأخير لا يَرْقى إلى أن يكون موضوعاً حقيقياً للتأمل الفلسفي. ذلك أن القضايا والمبادىء العملية غايتها تحريك البدن والجمهور بتوسط الخيال نحو أفعال جزئية، في حين ترنو الفلسفة للوصول إلى الكلي والمعقول والمطلق، آملة أن تدرك المبادىء الأولى والقصوى أو بالأحرى أن تتصل بها. وأخيراً نضيف سبباً خطابياً لإعراض ابن رشد عن التوسع في نظرية العقل العملي، وهو قلة عناية أرسطو به في كتاب النفس، حيث خصص له بضع أسطر معدودة، اللهم إلا إذا اعتبرنا كتبه في الأخلاق والسياسة والاقتصاد أدخل في باب العقل العملي منها في باب العقل النظري المتأمل لعلاقات الإنسان بالإنسان، ولعلاقته بمؤسسات الدولة والمجتمع المدني.

وقد انعكست نسبة الاهتمام بين العقلين العملي والنظري على قيمة كل منهما بالقياس إلى الآخر، حيث نلفي ابن رشد لا تفوته أية فرصة لينوه بأسبقية العقل النظري والعلوم والفضائل المتصلة به على العقل العملي وما يتصل به من صناعات وفضائل[3]. إن هذا التعامل بمكيالين إزاء أفعال وتجليات هذين العقلين يعود بنا

---

(1) تهافت التهافت، ص 527، 9 ـ 10.

(2) ن. م.، ص 584، 1 ـ 3؛ كما ينهي على لسان الفلاسفة التعرض للشرائع بالقول المبطل لمبادئها: «ويَرَوْن [الفلاسفة] مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة». ن.م.، ص 581، 14 ـ 15.

(3) عن تنويه ابن رشد بالجزء النظري من النفس الناطقة انظر تلخيص السياسة، الترجمة =

إلى السؤال السابق: هل يتعلق الأمر فعلاً بعقل واحد أونطولوجيا، مزدوج وظيفياً، أم بعقلين مختلفين في أفعالهما وطبيعتهما؟ أو بعبارة أخرى، هل يشكل العقل العملي جزءاً بنيوياً من العقل البشري، أم أنه يوجد خارج مجال العقل؟

* * *

من أجل الإجابة على هذا السؤال وتبيّن طبيعة العقل العملي، يجدر بنا أن نتعرف أولاً على أفعاله وعلاقاته بالقوى النفسية والجسمية الموجودة في الإنسان وبالاجتماعات البشرية وما يصدر عنها من مهن وصناعات[1]. وأول ما يميز مجال العقل العملي قيامه على مبدأي الخير والشر، وهو ما يضمن تحريك الإنسان نحو طلب أحدهما والهرب من الآخر، بخلاف العقل النظري الذي من طبيعته السكون،

= الإنجليزية ص 87، والإسبانية ص 86، والعربية ص 155 ـ 156؛ وعن سيادة القوة العاقلة على القوى النفسية والجسمية انظر ص 193، 116 ـ 117 من طبعة ليرنر؛ وعن خدمة الصناعات العملية للعلوم النظرية يقول في نفس الصفحة من الترجمة العربية وص 87 من الطبعة الإنجليزية: «ولا يوجد هناك فرق بينها [الصناعات النظرية] وبين الصناعات العملية سوى أن هذه الأخيرة تخدم الأولى لكي تدرك غايتها»؛ وفي نفس السياق يذهب ابن رشد إلى أن اللذات والفضائل والأفعال العقلية مقصودة لذاتها، في حين تطلب الفضائل الخلقية والصنائع العملية من أجل غيرها، وبالأخص من أجل المعرفة العقلية، يقول مثلاً: «ويتضح من هذا القول إن الكمالات الإنسانية أربعة، وأن وجودها جميعاً هو من أجل الكمال النظري» ن. م.، ص ١٦٠ (ترجمة معدلة)، قارن الطبعة الإنجليزية ص ٩٢، الترجمة الإسبانية ص 90؛ كما يشير في نفس الصفحة إلى أن العلم النظري لا يخدم غيره، ولكنه في مكان آخر يتكلم عن نفعها سواء للعقل العملي أو للفضائل أو للصناعات العملية.

(1) نود أن نشير بالمناسبة إلى أن الجوانب التطبيقية للعلوم النظرية لا تدخل في مجال العقل العملي لأن العلوم التطبيقية تظل تنتسب إلى المجال النظري وإن اهتمت بتطبيق القوانين النظرية في الواقع، لأنها في جوهرها ومبادئها وغايتها تابعة للعلوم النظرية، كالموسيقى والمناظر بالنسبة للحساب. في حين يُعتبر العمل هو القصد الأول للعقل العملي وما يتصل به من صناعات وفنون (كالطب والفلاحة والبناء والتدبير المدني. . .). وهذه الصناعات قد تنقسم هي الأخرى إلى كلية وجزئية والتي يمكن أن تكون لبعض علومها جوانب تطبيقية، انظر تلخيص السياسة، الطبعة العربية ص 156، طبعة ليرنر ص 87 ـ 88.

لأنه ينهض على الحكم بالحق والباطل، أو بالإيجاب والسلب، الذي لا يحرك نحو الفعل: «والحكم بالإيجاب والسلب في العقل النظري نظير الحكم بالخير والشر عند العقل العملي، ولذلك الطلب والهرب إنما يكونان عند أحد هذين الحكمين»[1]. نعم، قد ينظر العقل النظري في الخير والشر، إلا أن نظره إليهما هو نظر مطلق بسيط، لا نظر مشروط وخاص، كما هو الأمر بالنسبة للعقل العملي[2].

أما عن غاية العقل العملي، فقد حددها ابن رشد في ضمان الوجود الضروري للإنسان، في مقابل العقل النظـري الذي يكفل الوجود الأفضل. نعم، في بداية الأمر يجعل مهمة ضمان الوجودين الضروري والأفضل لقوة واحدة هي قوة النطق: «ولما كان بعض الحيوان، وهو الإنسـان، ليس يمكن وجوده بهاتين القوتين فقط [الحس والخيال]، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولـى، ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده، وذلك إما من جهة الاضطرار، وإما من جهة الأفضل، فالواجب ما جُعلت في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق»[3].

(1) **تلخيص كتاب النفس**، تح. ألفرد عبري، القاهرة، 1994، ص 134: 6 ـ 8؛ ولعل ابن رشد كان يشير بقولته المنعزلة في آخر الفقرة 20 من المقالة الثالثة من شرح كتاب النفس إلى هذا الفرق بين العقلين النظري والعملي، أقصد اختلاف الاستعدادين فيهما، أحدهما نحو الصواب والخطأ والآخر نحو الخير والشر انظر: *Averroès l'intelligence et la pensée*, *Sur le De anima*, tr. Alain de Libera, Paris GF Flammarion, 1998, p. 123، قارن مع الترجمة العربية التي قام بها إبراهيم الغربي، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، قرطاج، بيت الحكمة، 1997، ص 275؛ حول الدور التحريكي للصواب والخطأ وللخير والشر في العقل العملي انظر أيضاً الترجمة الفرنسية ص 146؛ قارن مع الترجمة العربية، ص 289.

(2) انظر ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس، المقالة الثالثة، ص 289، قارن الترجمة الفرنسية ص 146 ـ 147.

(3) **تلخيص كتاب النفس**، تح. أ.ف. الأهواني، القاهرة 1950، ص 68؛ ويفسر وجود الصناعات العملية عند الإنسان بسبب وجود نقص أصلي في الإنسان ولذلك كانت ضرورية لوجوده كما هو الأمر بالنسبة للنحل أو للعنكبوت، انظر تلخيص السياسة، الترجمة العربية ص 155، الإنجليزية 86، والإسبانية 85؛ في حين أن العقل النظري يوجد في الإنسان=

لكنه لم يلبث أن شرع في تمييز قوتين في القوة الناطقة، قوة تُعنَى «بالوجود الضروري» أي الوجود البشري المحسوس القاصد للأعمال النافعة، وقوة تُعنَى «بالوجود الأفضل» أي الوجود غير المحسوس وغير المعد للعمل أصلاً: «ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعني أن تعطيه مبادىء الفكرة المعينة في العمل، بل ويظهر أنها أعطَته مبادىء أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل، وهي مبادىء العلوم النظرية. وإذا كان ذلك كذلك، فإنما وُجدت هذه القوة من جهة الوجود الأفضل مطلقاً، لا الأفضل في وجوده المحسوس»[1]. إن تأكيد ابن رشد ها هنا على أن العقل النظري غير معد وغير موجه أصلاً نحو العمل يجب أن لا يفهم منه أن لا علاقة لهذا العقل بالعمل أبداً، ذلك أن العقل النظري يتدخل في مجالات العمل وفي العلوم المتصلة بها بتقديمه المبادىء لها ومن ثم بالتوطئة لأفعالها ولفضائلها[2]. هناك إذن تعاون بين العقلين، لكنه تعاون غير متكافىء، إذ أن

= من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة، انظر نفس المعطيات السابقة.

(1) تلخيص كتاب النفس، الأهواني، ص 69؛ وهنا نشير إلى أن ما جعلناه في أول كلامنا ماهية للإنسان صار الآن وجوداً أفضل، أو قل إن الوجود يتحول إلى ماهية عندما ينأى عن الضرورات المادية والحسية وينصرف كلية إلى المعرفة النظرية؛ عن كون العقل النظري غير معد أصلاً للعمل يقول أيضاً في تلخيص السياسة: «ونحن نقول عن الفحص في العلوم النظرية، وبخاصة علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، إنه ليس من الأمور العملية، وإنّ لا أثر للإرادة في وجوده» (الترجمة معدلة من عندي) انظر طبعة ليرنر ص 88، وطبعة كروس إيرنانديس ص 87، والطبعة العربية ص 156؛ ويقول أيضاً: «ولمّا كان الأمر هكذا، وكانت موضوعات هذه العلوم على ما هي عليه، وكان نحو وجودها هذا غير متعلق بنا، فإنه من البيّن أنها ليست موجهة نحو العمل، سواء بحكم استعدادها الأولى أو بحكم ماهيتها» (الترجمة لي عن الإنجليزية ص 88، والإسبانية 87) قارن الترجمة العربية ص 157؛ انظر الشرح الكبير لكتاب النفس، ص 311 ـ 313؛ ومن هنا جاءت فكرة أن العقل النظري لا يحرك، وإلا كانت المعرفة باعثة على الحركة دائماً، انظر ن.م.، ص 312.

(2) يتكلم ابن رشد عن دور العلوم النظرية في وجود العلوم العملية: «وقد تبيّن أن العلوم النظرية ضرورية لوجود هذه الصناعات [العملية]، ولذلك كانت العلوم النظرية مجرد =

النظري يمد العقل العملي ـ سواء في شقه الأخلاقي أو في شقه الصناعي ـ بالمبادىء المعدة لقيام أفعاله وصناعاته، في حين يقدم العقل العملي للعقل النظري ما من شأنه أن يحضّره للقيام بأفعاله النظرية أو بتجربته الاتصالية. ومن البيّن أن معونة العقل العملي معونة سلبية تتمثل في تطهير النفس من عوامل التشتت والانزياح عن غرضها الشريف، تمهيداً لخلق استعداد جديد في النفس، أو على الأقل لمنع العوائق أمام الاستعداد الموجود في النفس لكي يخرج إلى الفعل ويحقق كماله بالمعرفة النظرية.

ويختلف العقلان النظري والعملي أيضاً باختلاف غايتهما من النظر إلى معقولاتهما. فمن المعلوم أن اختلاف العقلين في اتجاههما نحو الجزئي أو نحو الكلي، أو اختلاف انتقالهما من الأشخاص إلى المعقولات أو العكس، هو الذي يحدد طبيعة كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر. فالقوة العقلية التي تجعل من العمل ومن الجزئي غاية لمعقولاتها هي قوة عملية، وهذا ما قد يجعلها ذات قرابة مع القوى الحسية. أما عندما ينعكس الاتجاه، وتكون المعقولات غاية النظر في أشخاصها، فإننا نكون أمام العقل النظري: «إلا أن الفرق بينهما أن نظر الجمهور إلى المعقولات العملية إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة، وفي العلم النظري الأمر في ذلك بالعكس، أعني أن نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل العقل

= توطئات للعمل، وإن كان الإنسان يحصل بفضلها على منافع أخرى» تلخيص السياسة، ص 87 من ترجمة ليرنر، و 86 من ترجمة كروس إيرنانديس (الترجمة عنهما من عندي) قارن الترجمة العربية ص 156؛ ويضيف في نفس المعنى «لذلك فإن العلوم النظرية نافعة وضرورية للعمل على غرار ما قيل إن الوجود المعقول هو ضروري للوجود المحسوس. . . فقد تبيّن من هذا القول إذن بأن الصناعات العملية. . . توجد فقط بسبب العلوم النظرية» ص 89 من ترجمة ليرنر و 88 من الترجمة الإسبانية؛ ونلاحظ أنه بينما يؤكد بأن لا أثر للإرادة في وجود العلوم النظرية، فإنه يقرر هنا أن لهذه الأخيرة أثراً في وجود الصناعات العملية وفي الفضائل الأخلاقية، انظر الهامش السابق، وعن إعطاء العقل النظري المبادىء للأفعال الإرادية انظر ترجمة ليرنر ص 88 ـ 89 والترجمة الإسبانية 87 ـ88.

المعقولات»[1]. ومن هنا جاء الدور التحريكي للعقل العملي، حيث يشترك مع قوة الخيال والقوة النزوعية في تحريك الإنسان نحو الخيّر واللذيذ[2]. لكن الاشتراك في القدرة على التحريك لا يعني أن لهذا الأخير معنى واحداً، بل له معان مختلفة، ومما يدل على ذلك أنه قد يتعارض تحريك النفسين الخيالية والنزوعية مع تحريك العاقلة العملية، فيفضل الفرد أن ينحاز إلى هذا الجانب أو ذاك بحسب غلبة القوة النفسية عليه، فإن كان الفرد من الذين تغلب عليهم النفس الشهوانية أو الغضبية مال إلى تحريك الخيال والنفس النزوعية، لكن إن كان ممن تغلب عندهم النفس العاقلة على ما سواها مال إلى أن يتحرك نحو الخيّر واللذيذ في ذاته، وهو الموافق لمبادىء العقل والمقدِّر للعواقب التي تترتب عن الأفعال. ومع ذلك فإن العقل العملي يحرك لا من حيث هو مدرك وفاهم، بل من حيث هو مشتاق ومشته شوقاً عقلياً لا حسياً[3].

ويتكلم أبو الوليد عن فرق آخر بين العقلين النظري والعملي يخص علاقتيهما بقوة الخيال، حيث يلعب هذا الأخير دور الموضوع أو المحرك للعقل النظري، في حين يقوم بدور الكمال أو الفعل بالنسبة للعقل العملي: «. . . وذلك أنه يظهر أن هذه الخيالات ليست موضوعة بجهة ما لهذه القوة، بل كمال هذه القوة وفعلها إنما هو أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط، ويلزم عنها وجود الأمور المصنوعة. ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة، لكان وجودها عبثاً وباطلاً»[4]. بعبارة أخرى، يلعب الخيال دور الموضوع أو المادة الحسية للمعقول النظري، والتي هي مادة الصدق الواقعي فيه، في حين يلعب الخيال في المعقول العملي دور الغاية، والتي تتمثل خاصة في الفضائل والصنائع.

---

(1) تلخيص النفس، الأهواني، 91 ـ 92؛ انظر تلخيص السياسة، ترجمة ليرنر ص 89 ـ 90، والترجمة الإسبانية 90 ـ 91، قارن الترجمة العربية ص 158.

(2) انظر الشرح الكبير لكتاب النفس، ص 312 ـ 313.

(3) ن. م.، ص 313.

(4) تلخيص كتاب النفس، الأهواني، 71.

وينجم عن ارتباط المعقولات العملية بالمحسوسات والخيالات والمعاملات فرق آخر بينها وبين المعقولات النظرية، فالأولى تتسم بكونها كائنة فاسدة «وإذا كان هذا كله كما قلنا، فظاهر من أمر هذه المعقولات [العملية] أنها كائنة فاسدة، وهذا مما لم يختلف أحد من المشائين فيه»[1]، على العكس من المعقولات النظرية التي تتميز بالثبات والأزلية بسبب ارتباط جزء منها بالعقلين الأزليين الهيولاني والفعال. ولعل تميز المعقولات العملية بالتغير والكون والفساد هو ما يفسر ارتباطها بالجمهور: «إن المعقولات مراتب: أولها مرتبة الجمهور، وهي المعقولات العملية، وهذا بيّن من أمرها أنها كائنة فاسدة، إذ كانت مرتبطة بالصورة الخيالية»[2]. هذا الجمهور الذي أبى ابن رشد إلا أن يجعله لا يتجاوز عتبة العقل العملي، وينكر عليه حيازته للعقل النظري، بل وحتى ملكيته للعقل العملي لم يشأ أن يعممها تعميم مساواة وتكافؤ، بل تعميم اختلاف بالأقل والأكثر: «فهذه القوة [العملية] المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر»[3]. أما قوة العقل النظري فقد ألحّ على أنها «إنما توجد في بعض الناس، وأنهم المقصودون أولاً بالعناية»[4].

ومن البيّن أن اعتبار المعقولات العملية كائنة فاسدة دليل على أن موضوعها أو مجالها هو الإمكان والإرادة والحرية، بينما مجال المعقولات النظرية هو الضرورة والسببية وما يلحقهما من أزلية وثبات: «ومن هنا يظهر أن هذه القوة [العاقلة] تنقسم أولاً إلى قسمين أحدهما يسمى العقل العملي، والآخر النظري، وكان هذا الانقسام عارضاً لها بالواجب لانقسام مدركاتها، وذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة، والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى

(1) ن. م.، ص 71.
(2) تلخيص رسالة الاتصال لأبي بكر بن باجة، ضمن تلخيص النفس، الأهواني، ص 91.
(3) تلخيص كتاب النفس، الأهواني، 69.
(4) ن. م.، 69.

اختيارنا»[1]. ويعود الفضل إلى التجربة والممارسة في اتسام المعاني الصناعية بالإمكان والاختيار. فالتجربة هي التي تنشىء المبادىء والمعقولات العملية، أي تخرجها إلى الفعل، والتجربة أيضاً هي التي تعدّلها أو تتخلى عنها إلى مبادىء ومعقولات بديلة، ولذلك كانت الصنائع دائمة التحول، ومعرضة للكون والفساد، في مقابل ذلك تتميز مبادىء العقل النظري بكونها ذات طبيعية ثابتة فيحصل عليها الإجماع بصرف النظر عن الزمان والمكان. ولا يخفى أن ضرورة العقل النظري ليست ضرورة عمياء كما هو الشأن بالنسبة لأفعال الحيوان، حيث لا يستطيع النحل أن يصنع سوى خلايا سداسية والعنكبوت سوى أنسجة ذات بناء ثابت، بل إن ضرورة مبادىء العقل النظري ضرورة عاقلة وليست قائمة على الطبع.

إن ارتباط عالم العقل العملي بالإمكان والإرادة، واستناده في حركته إلى اختلاف بل وتضاد الشهوات بحكم انتمائها إلى مصادر متعارضة، فتنتمي تارة إلى النفس النزوعية وتارة إلى النفس الخيالية وتارة أخرى إلى النفس الناطقة، يدل على تدخل الزمن في أفعال العقل العملي، وبخاصة الزمان المستقبل. فقيمة الأفعال بالنسبة للعقل العملي ليست مرتبطة بالزمن الحاضر، بل بما سيترتب عليها في المستقبل من عواقب وآثار: «ومن أجل اختلاف شهوتي النفس النزوعية والعقل تكون الشهوات تضاد بعضها بعضاً. وإنما يعرض ذلك في الشيء الواحد إذا

---

(1) ن. ص.؛ وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن ابن رشد كان في حقيقته كالغزالي يذهب إلى أن ما يجمع العقلين النظري والعملي هو الاسم فقط دون المعنى والجوهر، يقول أبو حامد الغزالي عن الاشتراك في الاسم بين العقلين النظري والعملي: «وأما النفس الإنسانية من حيث هي إنسانية فينقسم قواها إلى قوة عالمة وقوة عاملة، وقد تسمى كل واحدة منهما عقلاً، ولكن على سبيل الاسم المشترك، إذ العاملة سميت عقلاً لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم، فأما العاملة فهي قوة ومعنى في النفس هو مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية... وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية، بحيث لا تنفعل هذه القوة عنها...» ميزان العمل، القاهرة، مكتبة الجندي، 1973 ص 29_30.

تقابلت الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الزمان، وهو الناطق، لأنه يدرك من الشيء في الزمن الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل، مثل أن يدرك أنه لذيذ في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس النزوعية هي التي تدرك الحاضر، والعقل هو الذي يحكم بمضرة ذلك في المستقبل...»[1]. أما بالنسبة لمعقولات العقل النظري فلا أثر للزمان فيها، وإن كانت عند نشأتها ترتبط به، ولكنها ما أن تستوي في مفاهيم ومبادىء ومقدمات حتى تستطيع مقاومة الزمن.

من حق المرء أن يستخلص من هذه المقارنة السريعة بين العقلين العملي والنظري أن الفرق بينهما وبين منتوجاتهما فرق جذري على مستوى التكوين والوظيفة والزمن والغاية وعلى مستوى العلاقة بينهما. ولكننا عندما نطالع تلخيص كتاب السياسة نفاجأ بابن رشد يعلن غير ما مرة عن وحدة العقلين ووحدة الصنائع والعلوم التابعة لهما في الجنس، وأن الاختلاف بينهما لا يعدو اختلافاً في الشرف وفي التقديم والتأخير[2]. ومن السهل علينا أن نفسر ميله إلى القول بوحدة النظر والعمل بكونه صدى لآراء أفلاطون التي كان يلتقطها من كتاب الجمهورية، هذا الصدى الذي سنجده بالتأكيد مختلفاً في شروحاته وتعاليقه على كتب أرسطو. ولكننا إذا أخذنا بعين الاعتبار بأن مفهوم الوحدة في الجنس والاختلاف في الشرف قد استعمله ابن رشد لتفسير الاختلاف بين العقول المفارقة، وأن الوحدة في الجنس والاختلاف في التقديم والتأخير قد استعمله لتفسير العلاقة بين المقولات في علاقتها بالموجود، إذا تذكرنا هذا لتبيّن لنا أن هذا الاختلاف هو الآخر عميق، لا سيما إذا فهمناه من خلال علاقة التبعية، أو من خلال تشبيه السيد بالمسود أو الآمر بالمأمور التي تكثر في كتاب تلخيص السياسة. إن علاقة التقديم والتأخير تجمع المقولات العشر تحت مظلة ما يشبه الجنس، الذي هو الموجود، لكننا لو

---

(1) انظر تلخيص النفس، تح. أ. عبري، ص 142: 16 ـ 143: 4.

(2) انظر تلخيص السياسة، ص 145 ـ 146 من الترجمة الإنجليزية، وص 228 من الترجمة العربية، انظر كذلك الهامش رقم 4.

قارنا بين مقولة الجوهر وباقي المقولات العرضية، وبخاصة مقولة الإضافة لوجدنا أن الأمر يتعلق بفرق يكاد يكون جوهرياً بينهما. هكذا يمكن القول بأن علاقة العقل النظري بالعقل العملي هي كعلاقة أحد المقولات العرضية، كالفعل والانفعال، بمقولة الجوهر ـ وهذا ما يفسر وصف العقل النظري بالكمال والفعل والغاية بالنسبة للعقل العملي. إذن العلاقة بين العقلين هي علاقة وحدة جنسية، لكن بالمعنى الحقيقي للجنس، وهو الذي تحمل عليه أنواعه بالتكافؤ، بل بمعناه المجازي الذي يفترض التقدم بالشرف والسيادة.

* * *

ونعود لمسألتنا الأم لنقول إن اجتماع العناصر الثلاثة: الخيال والجمهور والغاية العملية في المعاني والمبادىء والمعقولات العملية، أفضى بابن رشد إلى اعتبار أن الشريعة مؤهلة أكثر من غيرها لأن تتولى مهام العقل العملي المختلفة[1]. فالشرائع أولاً «هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منبّهاً عاماً لجميع الشرائع، وأن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر»[2]. وهي ثانياً «تقصد تعليم الجمهور عامة»[3]، بل إن قصد الشرع «الأول تعليم الجمهور»[4]. هذا بالإضافة إلى أن الشرائع تتعامل مع الجمهور بالمقدار الذي تسمح به قدارتهم الذهنية وتحصل به سعادتهم[5]؛ وهذا المقدار هو الذي

(1) ويعترف ابن رشد بعلاقة الفقه بالفضيلة العملية في قوله؛ «وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع: فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية» فصل المقال، تح. م. عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1981، ص 30.

(2) تهافت التهافت، ص 581: 11 ـ 14.

(3) ن.م.، ص 582: 10.

(4) ن.م.، ص 356: 12.

(5) يقول عن بيداغوجية الشريعة حيال الجمهور: «... إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار=

ينبغي أن يكون مشتركاً وكافياً للجميع في بلوغ غايتهم[1]. من هنا جاء منعه الجهر للجمهور بما سكت عنه الشرع، لأنه يتجاوز طاقتهم العقلية[2].

* * *

تشترك الفلسفة والشريعة إذن في غاية واحدة هي تحقيق السعادة. غير أن هذا الاسم هو الآخر لا يقال بتواطؤ، بل تتعدد دلالاته كالحال بالنسبة لاسم العقل، حيث يمكن أن نميز ثلاثة أجناس من السعادة: العملية والنظرية والميتافيزيقية. ما يميز السعادة العملية هي أنها سعادة عامة ومشتركة بين كل الناس، الخواص والجمهور، لأنها شرط في وجودهم وحياتهم، أو بعبارة أخرى أن السعادة العملية هي شرط ضروري لحصول السعادتين العقلية والميتافيزيقية، إذ «لمّا كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص، وفي وجود حياته»[3]. و «التعليم العام» كما سبقت الإشارة إلى ذلك هو من اختصاص الشريعة. وهو لا يمكن أن يحقق السعادة العامة والعملية إلا بالتئام أمرين هما: الصنائع والمهن العملية الضرورية للوجود البشري المادي ـ الحسي والحضاري من جهة، ومبادىء الفضائل العملية والنظرية، التي هي قوام الوجود والاستقرار

= ما تحصل لهم به سعادتهم» ن.م.، ص 429: 5 ـ 6.

(1) عن الطابع الكافي والمشترك للتعليم المصرح به للجمهور من قبل الشريعة يقول: «التعليم الشرعي المصرح به في الشرع... هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم» ن.م.، ص 429: 2 ـ 3.

(2) ومما يقوله أيضاً في هذا الصدد: «الذي يظهر في الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع» ن.م.، ص 13:396؛ «ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع» ن.م.، ص 428: 12 ـ 14؛ في مقابل ذلك أباح الفحص في المسكوت عنه في الأمور العملية، انظر ن.م.، ص 428 ـ 429.

(3) ن.م.، ص 582: 12 ـ 14.

الحضاري البشري من جهة ثانية. ومن أجل ضمان كمال هذين الأمرين ـ الصنائع والفضائل ـ لا بد أن يستندا إلى العقل والوحي معاً، إذ لا تحقِّق الفضائل والشرائع غرضها، وهو السعادة العامة، ولا تحقق الشريعة كمالها إلا إذا استندت إلى الوحي وكانت في ذات الوقت معقولة المعنى فـ «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها؛ ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[1]. ونفهم من هذا أن تخلي الفلسفة عن مجال العقل العملي للشريعة كان من أجل حصول الشرائع والأحكام الشرعية على المعنى والمعقولية، إذ بهذه الحيثية تضمن السعادة الضرورية للإنسان بما هو إنسان، أي بما هو عاقل. وإذا كان الإنسان قادراً من الناحية المبدئية أن يستنبط شرائعه بالعقل وحده، فإن ما سيستنبطه سيكون أنقص من الشرائع المدعمة بالوحي. من هنا جاء تعظيم «القوم» للشريعة، فهي التي تتكفل بتدبير الناس التدبير الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك عن طريق نشر الفضائل الخلقية والنظرية، والسهر على تطبيق الأحكام الفقهية المنظمة للصنائع العملية ولأنحاء الاجتماع البشري.

ولا شك أن القول بالتعليم العام والسعادة المشتركة هو اعتراف من جهة بقدرة الجمهور على إدراك الخير العملي وتمييزه عن الشر، ومن جهة ثانية بوحدة العقل العملي بين كل الناس. لكن عناية الشريعة بالسعادة العملية وبالطريق المشترك إليها بين الخواص والعوام ليس معناه خلوها من الإشارة إلى سعادة النظار والحكماء، فقد نبَّهت أكثر من مرة إليها مَن هو أهلٌ لها: «الفلسفة إنما تنحو نحو سعادة الناس العقلية، وهو مَن شأنه أن يتعلم الحكمة؛ والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا، فلا تجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور»[2]. ويبدو أن ابن رشد اتخذ موقفاً

(1) ن.م.، ص 584: 3 ـ 6.

(2) ن.م.، ص 582: 9 ـ 12.

شبيهاً حيال الفلسفة عندما جعلها تُعنى بالسعادة العقلية، أي بسعادة بعض النظار، وتنبه إلى سعادة الجماهير.

السعادة الثانية، وهي السعادة العلمية أو النظرية، هي سعادة الخواص المحظورة على العوام، والتي يتولاها العقل النظري. وهذه السعادة، وإن كانت تستعين بالعقل العملي لمصارعة الأهواء وردع الانفعالات للتفرغ للبحث العلمي، فإنها في جوهرها تقوم على القطع مع الغاية العملية. فالناظر يسعى إلى إدراك طبيعة الكون وجوهره، والحصول على المعرفة في ذاتها بغض النظر عن انعكاساتها العملية. أما السعادة الميتافيزيقية فتذهب أبعد من سابقتها في مضمار التحرر من الغاية العملية، إذ يقتضي حصولها التحرر حتى من وجهة النظر المعرفية بعد أن تكون شرطاً لها، لأن السعادة الميتافيزقية كما مر بنا هي تجربة للاتصال لا بحث عن المعرفة. ومن أجل هذا يقوم بها عقل آخر مخالف في طبيعته ووظيفته عن العقل النظري، وهو العقل المستفاد، همه الاتحاد لا الامتلاء، التجربة لا التملك. وهكذا تكون علاقة العقل العملي بالعقل النظري كعلاقة هذا الأخير بالعقل المستفاد فكل منهما شرط لما بعده دون أن يدخل في تكوينه أو يظل حاضراً فيه.

وتشترك السعادات الثلاث ـ العملية والعقلية والاتصالية ـ في أمر سلبي واحد هو قمع الجسم وردع أهوائه وشهواته. فإذا كانت غاية السعادة العملية تلبية حاجات الإنسان العضوية ومتطلّباته النفسية في امتداداتهما المنزلية والمجتمعية والسياسية، فإن ذلك لن يتحقق إلا بخلق منطقة للفضائل الأخلاقية داخل النفس بواسطة القمع المشار إليه. ونفس الأمر بالنسبة للسعادتين النظرية (المعرفية) والميتافيزيقية (الاتصالية)، إذ أن تحقيق كمال الإنسان المعرفي والميتافيزيقي لن يتأتى دون مقاومة إغراءات الحياة العملية والاجتماعية بصفة عامة. بيد أن ابن رشد يأبى إلا أن ينبه من جانب خفي إلى ضرورة تمييز موقفه هذا عن موقف المتصوفة، إذ أن مقاومة الجسم في حد ذاتها لا تفيد المعرفة وإنما تشرطها: «نعم، لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها،

كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له»[1].

ونستخلص من تعدد أجناس السعادة أن مجالات تحققها مختلفة؛ حيث تحظى السعادة العملية بمجال أوسع بحكم وضعها الإنسان بما هو جماعة ودولة غاية لها، في حين يضيق مجال السعادتين المعرفية والاتصالية لينحصر في الإنسان الفردي المؤهل لهما. ولمّا كانت السعادة العملية عند إبي الوليد شرطاً لا غنى عنه للسعادتين العلمية والميتافيزيقية جاز لنا أن نتصور العلاقة بينها من نوع علاقة التقديم والتأخير، مما يسمح بتداخل المجالات من أسفل إلى أعلى وليس العكس. فقد كان ابن رشد لا يتصور وجوداً وحياة للإنسان إلا داخل دولة قوية بوحدة عقيدتها ورسوخ فضائلها ووفرة صنائعها والتفاف جمهورها. وبالفعل فإن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بسعادة الدولة، أو قل إن الفرد لا يمكنه أن يحقق معناه وكماله العملي إلا عبر إسهامه في تحقيق كمال الدولة، والعكس صحيح. ولعل هذه العلاقة بين الفرد والدولة تعكس تلك العلاقة التي وضعها ابن رشد بين العقل البشري الخاص (وهو العقل النظري) والعقل العام (والمتكون من العقل الهيولاني والعقل الفعال)، فالتفكير الفردي لا يتم إلا في مجال عقلي عام يضمن المصداقية والضرورة للمعرفة العلمية. ولمّا كانت السعادتان ـ الخاصة والعامة، العملية والعلمية ـ لا تتحققان إلا بفضل الشرائع، كانت من اللازم أن ترتبطا بالأفق الميتافيزيقي في أساسيهما وفي غايتيهما، فتكونا بذلك توطئة لسعادة الآخرة. إن ابن رشد لم يكن كالفارابي الذي نُقِل عنه قوله ـ في تفسيره لكتاب الأخلاق لأرسطو ـ بأن ما عدا السعادة المدنية هو خرافات عجائز[2]، ولا كابن باجة وابن

(1) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح. محمود قاسم، ط 2، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1964، ص 149.

(2) حول نقده للفارابي في موضوع نفيه لإمكانية الاتصال بالعقل الفعال وإقراره فقط بالكمال النظري، انظر شرح كتاب النفس، الترجمة الفرنسية، ص 101 ـ 102، الترجمة العربية ص 261، انظر أيضاً إشكالية العقل، ص 221، هـ 4؛ وقد أفضى به هذا النقد إلى تحميل الفارابي مسؤولية فساد أخلاق وعادات المحدثين من فلاسفة، أي يحمله جريرة النزعة المدنية لدى منتحلي الفلسفة في زمانه، انظر نفس المعطيات السابقة.

طفيل اللذين روَّجا لفكرة الإنسان المتوحد الخارج عن سلطة المدينة، المتحرر من قيم الخير والشر[1]، بل إنه ـ أي ابن رشد ـ على العكس من هذين الفيلسوفين انطلق من مبدأ أن حق الشريعة لا يمكن أن يضاد حق الحكمة لأن «قصدهما في الأمور العملية قصد واحد في الجنس والغاية»[2]، ليؤكد على ضرورة الشريعة في تحقيق أنواع السعادات المختلفة. هكذا تتقاطع من جديد ضرورة السعادة العملية التابعة للعقل العملي مع السعادة التي تنادي بها الشريعة. إن هذه الوحدة بين حق الشريعة وحق الحكمة تدفعنا إلى أن نقول بأن عبارة فصل المقال بأن «الحق لا يضاد الحق» تعني عدم تضاد معقولات العقل العملي مع معقولات العقل النظري، أقصد معقولات هذا العقل المتعلقة بالأمور العملية.

هكذا نجد الإنسان عند ابن رشد يستمد فعله وبالتالي معناه من أصلين أساسين؛ فهو من جهة وجوده يضرب بجذوره في الشريعة، ومن جهة ماهيته يتطلع بآماله إلى المعرفة والحكمة. وهذا الازدواج المتداخل لا يمكن أن يتأتى لولا أن علاقة الحكمة بالشريعة هي علاقة تَسَاوُق وترادف، فهما نفس الشيء الواحد، ويَؤمّان ذات الغاية الواحدة، وما الفرق بينهما سوى فرق في زاوية النظر وفي الطريق العام المشترك الذي تنحوه الشريعة، والطريق الخاص الذي تسلكه الفلسفة.

والقول بوحدة الشريعة والفلسفة على هذا النحو هو اعتراف بقدرة العقل على أن يشرع لنفسه وللناس وللعالم. إلا أن ابن رشد كما ظهر لنا مما تقدم قسّم العمل بين الشريعة والحكمة، فخصّ هذه الأخيرة بالتشريع النظري، وفوّض للشريعة أن تقوم بالتشريع العملي، وهذا هو معنى حثّه على وجوب أخذ الشرائع تقليداً من الأنبياء. هكذا يمكننا أن نقول إن تقسيم العمل بين العقلين النظري

(1) عن الموقف المتوحد لابن باجة والرافض للمدينة وللأخلاق انظر من المعرفة إلى العقل، ص 105 ـ 131.

(2) انظر الترجمة الإنجليزية ص 81، والترجمة الإسبانية ص 80؛ قارن أيضاً الترجمة العربية التي لا تفي بالغرض بالضبط ص 149.

والعملي قد جسّده تقسيم العمل بين الحكمة والشريعة. لكن ليس معنى هذا أن الشريعة خالية تماماً من الإشارة إلى الحكمة النظرية، وأن الفلسفة في المقابل لا مطمع لها في الاهتمام بالتشريع العملي. فقد أشرنا إلى أن الشريعة «تنبه» بما يخص الحكماء، والحكمة تهتم بقضايا التشريع العملي وبخاصة ما تعلق منها بأمر التدبير الأخلاقي للإنسان الفردي والتدبير السياسي للإنسان العام، أي للدولة.

وهذا يعود بنا إلى نقطة انطلاقنا، إلى العبارتين اللتين تتكلمان عن وجود الإنسان بما هو إنسان، وعن ماهية الإنسان بما هو إنسان، لنقول: بأن ابن رشد إن كان قد ميز بين مسارين: مسار الوجود الذي يجب أن تُلتَمس مبادؤه من الشرائع، ومسار الماهية الذي يجب أن يُقتبسَ كنهه من نور الحكمة، فإنه كان في حقيقة الأمر يؤمن باتصال المسارين في نقطة واحدة هي الإنسان. أما مسار الموجود فيقصد مرضاة الله بالأعمال والفضائل، وهو قصد يشترك فيه الجميع، الجمهور والخواص، في حين يتجه مسار الماهية نحو معرفة كنه الوجود الذي يدلنا على ذات الصانع، وذلك بفضل صنائع عملية وعلمية يعتبرها ابن رشد أفضل «الصنائع والأعمال والعبادات وأجلّ الطاعات»، ولذلك لا يرقى إليها إلا من هو أهل لها.

وبهذا النحو يظهر أنه إن كانت قسمة الوجود إلى موجود وماهية، وقسمة العقل إلى عملي ونظري، وقسمة الناس إلى جمهور وخاصة، وقسمة الحقيقة إلى شريعة وحكمة، والسعادة إلى نظرية وعملية وميتافيزيقية، إن كانت هذه القسمات تقتضي التعارض في طرق وصولها إلى غاياتها، فإنها لا تلغي الاتصال بينها في الكنه والجوهر.

خاتمة

لقد أقام ابن رشد مشروعه الفكري بالإحالة إلى كبار فلاسفة اليونان والمسلمين، سواء بالتبني والاقتباس أحياناً، أو بالمعارضة والنقد أحياناً أخرى. لم يدع إرادة تجاوزهم كما فعل ابن سينا خاصة مع أرسطو، ولا عمل على إخفاء أو إلغاء من أخذ عنهم كما فعل أبو حامد الغزالي. ولقد حظي هذا الأخير ـ وهو ملهم مؤسس الدولة الذي كان ابن رشد فيلسوفها وقاضيها وطبيبها ـ بعناية خاصة من أبي الوليد. إلا أن اهتمامه به انصب في الغالب على الجانب النقدي من مشروعه الفكري، حيث تصدى لهجومه على الفلسفة والفلاسفة مقوّماً ما استطاع أن يقوّمه، ولم يعر البعد الإحيائي من مشروعه اهتماماً كبيراً، والذي عمل فيه أبو حامد على إعادة بناء علم المعاملة وإخراجه إخراجاً جديداً في كتابه الحاسم إحياء علوم الدين. فكما نعلم، قدّم ابن رشد بديلاً شاملاً لتهافت الفلاسفة، سواء على هيئة نقد للنقد أو على هيئة تفسير على الحرف لكتب أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعية. لكنه لم يفكر في أن يقدم بديلاً لكتاب إحياء علوم الدين، يكون بديلاً فلسفياً لعلم المعاملة الصوفي. هكذا يكون اهتمام أبو الوليد قد انصب على مسائل العقل النظري من تفكير الغزالي على حساب قضايا العقل العملي. ونحن نذهب إلى أن استراتيجيته الانتقائية هاته تجاه شقي مشروع الغزالي الفكري كانت من بين العوامل التي أفضت إلى خمول ذكره في العالم العربي الإسلامي بعد وفاته مباشرة، فنقد النقد لم يكن كافياً للتصدي لهيمنة دعاوى الغزالي والحد من تأثير فكره، بل كان لا بد له من أجل ذلك أن يكون مدعماً بمشروع إحيائي بديل. وبهذا المسلك ترك الجمهور، بل وحتى الخواص، تحت التأثير الطائفي والشامل للغزالي. إننا نعتقد أن ابن رشد لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معاً.

نعم، يمكننا أن نتفهم إحجام ابن رشد عن تحرير كتاب في تهافت الإحياء. فقد كان وفاؤه لمبادئه الفلسفية والأبستمولوجية وربما الخطابية سبباً في اعتقاده أن مجال العمل هو مجال الجمهور لا مجال الفلسفة، ولو ردّ على كتاب الإحياء لكان بذلك يخالف قاعدة أساسية طالما رددها في كتبه المختلفة، وهي عدم التصريح للجمهور بما سكت عنه الشرع أو انتهى إليه التأويل البرهاني. لقد فضّل أن يسكت، وأن يترك الجمهور لأهله، تاركاً إياه مطمئناً إلى إيمانه البسيط. لكن غيره لم يتركه على سجيته الأولى، سجية الاقتصاد في الاعتقاد، بل أبى إلا أن يحشره في متاهات من الجدل والتأويل، وفي عوالم من الجذب والإشارة دون أن يكون معدّاً لذلك.

لقد كان ابن رشد جريئاً على مستوى العقل النظري، محافظاً على صعيد العقل العَمَلي. فقد تجرأ على جملة من العقائد النظرية المتصلة بالشريعة، ووقف عندها طويلاً في كتب تطلبت وقتاً طويلاً سواء لاستيعابها من قبل تلاميذه، ولتجاوزها من قبل خصومه في الغرب، لكنه بالنسبة للأمور العملية لم يترك لنا كتباً من شأنها أن تملأ الدنيا وتشغل الناس. ومن الراجح لدينا أن عدم وصول كتب المعتزلة إلى جزيرة الأندلس، وعدم الاطلاع على تجربتهم الفذة عن كثب، كان من أسباب هيبة ابن رشد من الإقدام على التأسيس الفلسفي لمجال العمل.

ابن رشد وأشكال الحكم السياسي
سعادة المدينة أم سعادة المفرد؟

د/صالح مصباح

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ تونس

يشكو النظر في أنواع الدساتير ضموراً شديداً في الحقل النظري السياسي العربي الكلاسيكي، فإذا استثنينا الفارابي المؤسس الفعلي للنسق المرجع في الفلسفة السياسية العربية الوسطية، فلن نجد من الفلاسفة إلاّ ابن رشد قد أولى تلك المسألة اهتماماً كبيراً في حين اكتفى ابن سينا بإشارات مقتضبة (1953 ص 42؛ 1960 ج 2، 435 ـ 455؛ 1964 ص 53 ـ 83). أما أسلاف ابن رشد في الغرب الإسلامي ـ نعني ابن باجة وابن طفيل ـ فقد قدّما مسوّغاً سالباً ـ كما سنتبين ذلك ـ للنظر الرشدي في أشكال الحكم السياسي.

إن حالة الضمور هذه غريبة في رأينا وذلك لعديد الأسباب نذكر منها:

1) إندراج الفلسفة العملية العربية الكلاسيكية ضمن حقل مبحث السعادة الذي دشنه الفكر اليوناني، وعدم إنفصال هذا المبحث حكماً عن البحث في مسألة النظام السياسي الأمثل ـ التي شغلت النظر السياسي القديم والوسيط (أي إلى حدود القرن السادس عشر الأوروبي).

2) أن البحث في أنواع الدساتير هو تحديداً بحث في طبيعة السلطان السياسي. ولذلك فأننا نرى أن الأهمية النظرية للنظر الرشدي من خلال **تلخيص سياسة أفلاطون في أنواع الدساتير**، هي أهمية تاريخية ـ فلسفية تهم تاريخ الفلسفة السياسية أولاً، إذ أن ابن رشد في مؤلفه هذا يستأنف النظر الفلسفي في السياسة ليصحح مساره بعد الضمور الذي ساده مع ابن سينا، والانحراف الفرداني الذي أصابه نتيجة فكر التوحد الذي أرساه ابن باجة وعمّقه ابن طفيل. وثانياً وأخيراً، لأننا نجد عند ابن رشد تقويماً صريحاً لأغلب مراحل السياسة الإسلامية المعاصرة له (الدولة المرابطية والدولة الموحدية) والسابقة (صدر الإسلام)، وهو تقويم

سياسي وليس مجرد تأمل نظري ـ فلسفي. ونحن نريد هنا أن نتناول، وإن بإيجاز، بعض هذه الجوانب، استجلاءً لبعض مظاهر السياسة الرشدية.

* * *

1) يندرج نص ابن رشد **تلخيص سياسة أفلاطون**، كما قلنا، ضمن الفلسفة السياسية الكلاسيكية ـ أي تلك السابقة لمكيافلي، والتي تحوم بالأساس حول مسألة النظام السياسي الأمثل: «المدينة الفاضلة» (الفارابي) أو «الروحانية» (إخوان الصفاء) أو «العادلة» (ابن سينا) أو «الكاملة» (ابن باجة). ويتجلى ذلك بوضوح منذ صدر المقالة الأولى من التلخيص (*Averroes* 1974, 3-10) ثم يعود أبو الوليد ليذكر بذلك في بداية المقالة الثانية (*Ibid.* 78-80).

يحدّد فيلسوف قرطبة في صدر المقالة الأولى من **التلخيص** موضوع العلم المدني بأنه «أفعال الإنسان الإرادية»، وهو ما يمكّنه من تمييز هذا الموضوع عن موضوع العلم الإلهي من جهة، وعن موضوع العلم الطبيعي من جهة ثانية، فإذا كان مبدأ العلم الأخير هو «الطبيعة»، ومبدأ العلم الثاني هو الإله أو المحرك الأول، فإن مبدأ «العلم المدني» هو الاختيار. ولا يتوقّف ابن رشد عند هذه المسألة، مسألة تصنيف العلوم إلا إجرائياً، لأن غرضه هو البحث في العلم المدني ـ بل وفي جزء منه كما سنرى ـ فقط. وهو يقسّم العلم المدني هذا إلى قسمين: أول هو النظري ـ وهو الأخلاق ـ وهو بمثابة المدخل إلى القسم الثاني، نظراً لأنه يبحث في الفضائل ذاتها وفي الأفعال الإرادية بما هي كذلك. والتقديم الرشدي هذا أيضاً وظيفي، إذ أنه يكتفي بالتذكير بنظرية الفضائل الأرسطية كما تظهر في **نقوماخيا**، ولا يعتمد إلا مقاطع مكثّفة جداً من ذلك الكتاب تتعلق كلها بتحديد الكمال الذي للإنسان، وهذه المواضيع هي بالأساس حول الفضائل والتعقل، وحياة التأمل ومعنى السعادة وهي بالذات نهاية المقالة الأولى (أرسطو 1979، 70 ـ 79) وبداية المقالة السادسة (نفسه 207 ـ 210) والفصل السابع من المقالة العاشرة (نفسه 249 ـ 252). وهو يمزج هذه النصوص الأرسطية بنصوص فارابية تتعلق إما **بتحصيل السعادة** (الفارابي 1985 القسم الأول) أو **بالتنبيه على**

سبيلها (الفارابي 1987)، بل ويبدو أنه استعمل كذلك مثله مثل سابقَيْه ابن باجة وابن طفيل شرح المعلم الثاني لنقوماخيا المفقود اليوم.

ونحن نعتقد أن المدار ليس في هذا المقام تعداد الفضائل إلى نظرية وفكرية وخلقية زيادة على الصناعات العملية، وتبعية الثلاث الأخيرة للفضيلة الأولى، بل هو الإسراع الرشدي إلى التذكير بموضوعة مركزية هي «مدنية الإنسان»، باعتبار أن تحصيل تلك الكمالات التي يتعلق بها القسم الأول من العلم المدني، شرطها «معاشرة» الناس بعضهم لبعض. ولذلك يكون مطلب العلم السياسي بحصر الكلمة البحث في «سبيل غرس الفضائل في نفوس المدينة» (نفسه) (*Averroes* 1974,4). إن التذكير بأن «الإنسان مدني بالطبع» في هذا المقام هام جداً وذلك لأنه من جهة أساس طرح مسألة النظم السياسية، أي كيفيات «المعاشرة»، هذا نظرياً، أما تاريخياً فهو الردّ الرشدي على ما أسماه روزنتال (1962 الفصل الثامن) «الزيغ الفرداني» الباجوي ونضيف نحن وخاصة الطفيلي (= نسبة إلى ابن طفيل)، فلنبدأ بالجانب الثاني.

2/ لا مشاحّة في كون علاقة ابن رشد بابن باجة ما زالت تحتاج إلى الكثير من الإيضاح، شأنها في ذلك شأن علاقة فيلسوف قرطبة بابن طفيل، كما سنرى لاحقاً. ولكن إذا وافقنا على التحقيب الذي اقترحه المرحوم جمال الدين العلوي (1986، 26 ـ 27) لأعمال ابن رشد، فإنه من الممكن الزعم بأن تلك العلاقة قد تحوّلت في اتجاهها العام من الإعجاب والتأثر ـ بمعنى السير على الأثر ـ إلى نوع من المراجعة النقدية وذلك على النحو التالي:

أ ـ يبدو أن ابن رشد قد مرّ في تحصيله الأول بفترة سماها العلوي «فترة فارابية ـ باجوية». ونحن نجد دليلاً على ذلك ـ فيما نظن ـ في حضور فكرة تحصيل الكمال الفردي في آخر المقالة الأولى من [مختصر] المجسطي ـ الذي ينتمي إلى الفترة الأولى من مسار تكوّن الفكر الرشدي (بين 1157 هـ ـ 1163 م)، إذ ذكر أبو الوليد اضطراره إلى بيان الأمور الضرورية أكثر في الكمال الإنساني،

مقارناً حاله بحال الرجل الذي يرى النيران تلتهم بيته فلا يرى إلا إنقاذ الأشياء النفيسة والأمور الضرورية في حياته» (ذكره العلوي 1986 ص 15 عن S. Munk 1856، 423). وهذا الكلام بيّن القرابة، في تقديرنا، ممّا يقوله ابن باجة عن متوحّده الغريب، وإن كان بين أوطانه، وبين أترابه وجيرانه، أي ذلك الذي لا يحصّل كماله إلا بآرائه وأفكاره، التي هي وطنه وسعادته بله و «صحته» (ابن باجة 1978، 44 ـ 46).

ب ـ ونعتقد أن [المختصر] في النفس (1158 ـ 1160) ـ والذي ينتمي إلى نفس الفترة يدعم ما ذهبنا إليه، إذ يقول ابن رشد مراجعاً هذا النص في فترة نضوجه (بعد سنة 1190 م؟ تاريخ **شرح كتاب النفس**): «قلت: هذا الذي ذكرته في العقل الهيولاني هو شيء كان ظهر لي قبل، ولمّا تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ظهر ليّ أن العقل الهيولاني ليس يمكن أن يكون القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلاً، أعني صورة من الصور، لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور. وأما المعاني الخيالية فهي التي نسبتها من العقل الهيولاني نسبة المحسوس من الحس، أعني المبصر من البصر، لا نسبة العين من البصر أعني الموضوع، كما تقدم في هذا المكتوب، وإنما هو أول من قاله أبو بكر بن الصائغ **فغلّطنا** (التشديد من عندنا ص. م). وهذا كله قد بينته في **شرحي لكتاب أرسطو في النفس**، فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب (ابن رشد 1950، 15)[1] إن ما يعنينا هنا هو تقويم ابن رشد لسلفه ابن باجة، إذ موضوع المراجعة هو نظرية العقل، وهي لصيقة عند ابن الصائغ كما عند ابن رشد بمسألة الكمال، ولذلك فلعل التغليط لم يكن فقط في الأداة (نظرية العقل) بل وكذلك في الغاية (الكمال)، ولذلك فإن المراجعة هي في ذات الوقت

(1) انظر حول تاريخ تأليف **تلخيص كتاب النفس** النقد الدقيق الذي يقدمه جمال عبد العلي العمراني لفرضية ألفرد عِبْري حول الأسبقية التي للشرح بالإضافة إلى التلخيص في كتاب:
Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet; A. de Libera, A. Elamrani- Jamel, A. Galonnier (ed.), Paris 1997, pp 292- 307.

مراجعة للأداة وللغاية، ولكن علينا ألا نستبق التحليل!.

ونحن نجد في [**مختصر**] **النفس** هذا، بالكاد بالحرف، ما كنا قد وجدناه في [**مختصر**] **المجسطي** حول الكمال وحول اضطراب الوقت وما هو شبيه بعبارة ابن الصائغ، يقول أبو الوليد: «والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعي قولاً أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا، جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري فقط. وإن فسح الله في العمر، وجلى هذه الكرب، فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أوضح وأبين وأشد استقصاء من هذا كله. لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في الكمال الإنساني، وبه تحصل أول مراتب الإنسان ـ وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير...» (ابن رشد 1950، 42). إن هذا النص باجوي الروح، فهو من جهة ترتيب العبارة يذكّر بتوتر عبارة ابن الصائغ وهو من جهة المفاهيم لا يخرج عن جهاز فيلسوف سرقسطة حول الكمال والضروري، ومراتب الإنسان، بل وفيه نفس الروح التشاؤمية التي كانت تدفع ابن باجة إلى التأكيد على ضرورة «نيل ما يمكن» من السعادة (ابن باجة 1978 ص 47).

ج ـ بل إن ابن رشد سيقول في **رسالة اتصال العقل بالإنسان** التي لا نعرف تاريخ كتابتها بالتدقيق: إن غرض ابن الصائغ في **رسالة التدبير** «عصي على الفهم» (*Averroes* 1982, p.109, «Difficult to understand»)، هذا بعد أن توضحت لأبي الوليد سبله الخاصة[1].

3/ إن الوعي بالأزمة هو الذي يسند كل العمل الباجوي من جهة تشخيص حال الزمان، كما من جهة الإزورار عن «طب المعاشرات» (ابن باجة 1977، 47) (= تدبير المدنية) طلباً لتدبير المتوحّد. فحال الزمان هي حال المرض، ولذلك يؤكد ابن الصائغ في مقام غير سياسي: «وأهل السنن المشهورة والموجودة في سني

(1) تحتاج علاقة الاتصال باعتباره مسألة معرفية بالسياسة إلى بحث مدقق، ليس فقط عند ابن رشد وابن باجة بل وكذلك عند الفارابي وابن طفيل وابن سينا.

الستمائة للهجرة من تاريخ العرب، فكلها توقع في النفوس أمراضاً» (ابن باجة 1983، 123). ورغم إدراك ابن باجة لكون أهل السنن المعاصرة له لا يصلح أمرهم دون معالجة لأنهم من جنس «مرضى نفوس» الذين «لا يمكنهم أن يروا الخير خيراً حتى تصح نفوسهم» (نفسه)، فإنه يميّز بين سبيلين: الأولى «تدبير المدن» لمعالجة مرضى النفوس، وهذا لا يهتم به ابن باجة بل يعتبره باب ما هو «معرّج عنه لمن يفرغ للفحص عن السِّيَر الموجودة في هذا الزمان» (ابن باجة 1978 ص 46). أما السبيل الثانية فهي «تدبير المتوحد»، «كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة، أو عن نيل ما يمكنه منها إما بحسب غاية رويته أو بحسب ما استقرّ في نفسه» (نفسه 47). ولأن الغاية هي تدبير المنفرد فإن ابن باجة يقدم نوعاً من تصنيف المدن هو نفساني ـ أخلاقي ـ معرفي أكثر من كونه سياسياً وذلك على النحو التالي:

أ ـ لا نجد تلاؤماً واضحاً بين ما نجده في **التدبير** من تصنيف يسلك فيه ابن الصائغ مسلكا هِلِّينِيَّ النبع مفاده أن أنواع المدن لا تتجاوز الخمسة: «مدينة كاملة فاضلة» (ابن باجة 1978، 44) و «مدينة إمامية»، و «مدينة المال (؟)» و «المدينة الجماعية» و «مدينة التغلب» (نفسه 93). وقد يميل المرء إلى أن يعطي هذه المفاهيم مضامين أفلاطونية ـ فارابية لولا أن نفس نص **التدبير** وضمن تحليله للصور الروحانية يقدم تصنيفاً آخر يعتمد مراتب الصور يلخصه فيلسوفنا كما يلي: «فالصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية، وهي أقرب من الروحانية إلى الجسمانية، ولذلك يعبّر عنها بالصنم، فيقال بأن الحس المشترك فيه صنم المحسوس. ثم الصورة التي في الخيالية وهي أكثر روحانية، وأقل جسمانية، ولهذه ينسب وجود الفضايل النفسانية. ثم التي في الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة» (نفسه 72 ـ 73)، وهذا التراتب بين الصور يمكن فيلسوفنا من التمييز بين سير أربع هي التالية:

1 ـ السيرة الجسمانية التي لا تُوَجَّهُ فيها الأفعال إلا لإيجاد الصور الجسمانية فقط، الضروري منها مثل «الأكل والشرب والدثار والمسكن»، وغير الضروري أو

«الفايق» بعبارة ابن باجة (75). وهذه السيرة هي أدنى درجة في السير الإنسانية أو «شرف الإنسان» وهي لذلك حسب ابن باجة سيرة إنحطاط.

2 ـ سيرة الحس المشترك وهي وإن كانت «أشرف» (76) من السيرة الأولى فإن الفارق بينهما ليس كبيراً، إذ أن هذه السيرة لا تتوقف عند المسكن والمأكل والمشرب مثلاً، بل تهتم بالأساس بأحوال «المساكن وهيآت وضع المآكل والمشرب وآلتهما» (77) ولذلك يسميها ابن باجة «سيرة التجمل» ويعتبر أنموذجها «ملوك الطوايف». وهذه السيرة هي أيضاً موضوع إدانة فيلسوفنا إذ يجزم أنه على أمثال سير «المتجملين» «تنقرض الدول في الأكثر» (نفسه).

3 ـ سيرة «التخيل» (نفسه 78) وهي التي تقوم بالأساس على الانفعالات الموجبة التي ترتبط بالالتذاذ «كالتبسم والتودد والبر والهزل» والإعجاب، أو على الانفعالات السالبة مثل العبوس والخوف والسطوة التي يتبعها الملوك. بل إن ابن باجة يضع ضمن هذه السيرة «الفضائل الفكرية» ويحيل على المقالة السادسة من نقوماخيا التي يخصصها أرسطو «للتعقل». إن بعض «الفضائل المظنونة» تدرج ضمن هذه السيرة كذلك، رغم كون هذه الفضائل تنتمي أكثر إلى «سيرة التجمل».

4 ـ سيرة «الذكر» (نفسه 80)، وهي مجموع الأفعال التي تطلب كمال الصورة، لذاتها، ولذلك فإنها تشبه سيرة «السعادة» بل إنّ أكثر الناس يظنونها كذلك.

ونحن إذا أردنا البحث عمّا يمكن أن يناظر هذه السير ضمن التصنيف الأفلاطوني ـ الفارابي للمدن فإننا لن نجد ضالتنا، إذ أن السيرة الأولى تشبه جزئياً «المدينة الضرورية» (الفارابي 1964، 88) وجزئياً «مدينة الخسّة» (نفسه 89). أما سيرة التجمل فتشبه «المدينة البدّالة» أو مدنية النذالة (نفسه 88) كما تشبه «مدينة الخسة» (نفسه 89) بل وتشبه أيضاً «مدينة الكرامة» (نفسه 89 ـ 90). أما «سيرة التجمل» فلعلها تقترب من «المدينة الضالة» (نفسه 104) في كون هذه السيرة تقوم على تصورات باطلة عن السعادة، وفي كون سيرة التجمل لا تحقق إلا جزئياً كمال

الصورة. أمّا «سيرة الذكر» فهي قريبة من بعض «أصناف النوابت» عند الفارابي نعني الذين «يتخيّلون السعادة»، ولكنهم «لا يفهمون مبادىء تحصيلها» (الفارابي 1964، 106) وإن كان ابنُ الصائغ يقوّم هؤلاء تقويماً موجباً إذ يقربهم من درجة المتوحد.

ب ـ أمّا عن التلاؤم بين هذه السير وبين أصناف المدن كما يذكرها ابن باجة ذاته فهو كذلك غير واضح إذ لا نجد ما يقابل لا مدينة المال ولا المدينة الجماعية ولا المدينة الأمامية ولا مدينة التغلب، ولذلك قلنا أعلاه إنّ مقياس التصنيف ليس سياسياً بل هو أخلاقي ـ ابستمولوجي ـ نفساني، ولعلنا لذلك لا نجد تحديداً واضحاً «للمدينة الكاملة» الباجوية، إذ يكتفي ابن الصائغ بالقول بأنها: «تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء» (ابن باجة 1978، 43)، وإن «آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بإطلاق» (نفسه 44)، وبالتالي فلا مرض فيها ولا خصام ولا جهل فيها ولا شرور، أهلها أصحاء الأبدان والنفوس وسليمي الأعمال وصادقي المعارف. ويذهب فيلسوفنا إلى أكثر من ذلك عندما يجزم أن هذه المدينة ليست في حاجة لا لطب النفوس ولا لطب الأجسام، ولا «لطب المعاشرات» (أي «الحكومة» ـ نفسه 47) باعتباره الجانب السالب من الصناعة المدنية، أما جانبها الموجب فهو ما يقوم به «مُدَبِّر المدينة الفاضلة» من تقدير لأفعال مرؤوسيه ليحصّلوا كمالهم (ابن باجة 1968 ص 131).

ج ـ إن غياب هذه المدينة، أو صعوبة قيامها أو امتناعها، يدفع ابن باجة إلى أن يغلّب المعنى الموجب ـ والهامشي ـ للمنفرد، عند الفارابي، الذي مفاده أنه «حرّم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل. وأما إن كانت معدومة، فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش ـ الموت خير له من الحياة» (الفارابي 1971 ص 95)؛ على المعنى السالب وهو المركزي عند المعلم الثاني، ليضع غرضاً جديداً في العلم المدني هو «تدبير المتوحد»، وذلك تحقيقاً وتحويراً لما ورد عند الفارابي: إذ أن سياسات الزمان كلها رديئة وبالتالي لا مجال للهجرة من الأوطان، ولكن مع ذلك ينبغي تدبير المحنة حتى «تنكشف الغمة»، وذلك لأن

التوحد المدني يمكن أن يقاوم بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو «الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة» (ابن باجة 1968 ص 166) التي يتحد فيها المتوحدون فيصبح فيها «المتقدم والمتأخر واحداً بالعدد، وهو وجه أكمل في التوحد من جميع أصناف التوحد المشهورة» (نفسه 171). ولكن ابن باجة رغم استعماله عبارات المتصوفة ورغم تشبيهه متوحِّده بالمتصوفة (ابن باجة 1978، 46) وتشبيهه حال التوحد بحال المتصوفة (1968، 166 ـ 167) فإنه يسارع إلى إطراح سبيل التصوّف بمناسبة نقده للغزالي (1978، 63) معتبراً أن ما يظنه هؤلاء «السعادة القصوى»، «كله ظن وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع»، وهو ما يكرره في **رسالة الوداع** (1968، 121 ـ 122) وبحدة، نافياً أن يكون الغزالي قد وصل إلى الالتذاذ الذي يزعم في **المنقذ** أنه قد وصله، هذا رغم اعتبار ابن باجة ذاته أن العقل هبة من الله يثيب به من «أطاعه وعمل ما يرضاه» (1968 ص 162).

4/ ويبدو أن ما دفع ابن رشد إلى القول بالتباس غرض ابن باجة في **رسالة التدبير**، قد يكون الصعوبات التي رأينا[1] ولذلك سيقوم ابن رشد بنقد تلميحي لفكرة التوحد ذاتها، ليس فقط بالتذكير بموضوعة «مدنية الإنسان» كما رأينا، بل وبمواجهة أوضح لنص لابن باجة حول التوحد بنص رائع ينقض جذرياً فكرة التوحد ذاتها:

أ ـ يقول ابن باجة: «وإن أمكن وجودهم في هذه المدن [غير الكاملة أو المركبة]، فإنما تكون لهم سعادة المفرد، وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاي هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا بين أترابهم وجيرانهم غرباء، في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخر هي لهم كالأوطان» (1978، 46)، ورغم تأكيد ابن الصائغ على أن التوحد ليس ذاتياً

(1) زيادة على أن مسألة الاتصال سيقول عنها ابن رشد أنها لم تجد حلاً عند ابن الصائغ «وهو من هو»!

بل هو عرضي (47)، فإن ذلك في نظر ابن رشد لن يمنع من ضرورة نقد هذه الفكرة للتأكيد على ضرورة المدينة، إذ أن السعادة التي يحصّلها المتوحد لن تكون إلا سعادة ناقصة، بل وعرضية كذلك.

ب ـ يقول فيلسوف قرطبة ومراكش: «وعندما يحدث أن ينبت في هذه المدن [الفاسدة] فيلسوف حق، فإنما تكون حاله كحال من وجد نفسه بين الوحوش الضارية. ولن يكون مضطراً إلى العيش طويلاً معهم، وإن أدرك أنهم لن يعاندوه. وهو سيميل عندئذ نحو التوحد وحياة الانعزال. فيفقد الكمال الأتم لأن هذا لا يحصل إلا في ما وصفنا من المدن» (*Averroes* 1974, 78). إن سعادة المتوحد لن تكون إلا ناقصة لافتقادها إلى الشرط السياسي، ولذلك فإن كتاب السياسة يهدف أولاً إلى سعادة الجميع كما نتبين ذلك في بناء المدنية انطلاقاً من تقسيم العمل من جهة، ومن التربية من جهة ثانية، وهو ما يتجلى في كون المقالة الأولى تبدأ بالصناعات العملية عند الكلام عن ضرورات المدنية، وتتناول بعد ذلك الفضائل الخلقية وطرق غرسها إلى أن تصل إلى الفضيلة النظرية مروراً بالفضيلة الخلقية. أما الهدف الثاني من كتاب السياسة والذي يتجلى في المقالة الثانية فهو التأكيد على سعادة الفيلسوف التي لا تنفصل هنا عن سعادة الجمهور وآية ذلك قبول ابن رشد بفكرة أفلاطون ـ الفارابي حول نوعية الحكم الفاضل، وهو ما سنعود له فيما بعد. ولكن قبل ذلك لننظر في موقف ابن رشد من ابن طفيل.

5/ إن موقف أبي الوليد من مؤلف **حي بن يقظان** ملغز، إذ أننا لا نجد عند فيلسوف قرطبة إلا إشارة يتيمة صريحة وسلبية ـ لابن طفيل، وبصدد الفلك (ابن رشد 1994، 117)، وأخرى تلميحاً قد تكون تعني ابن طفيل، نعني هجوم ابن رشد في **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة** على الذين أفشوا أسرار التأويل للجمهور، وهو اتهام يسهل جداً إطلاقه على عمل ابن طفيل نعني **حي بن يقظان!**.

أما عن علاقة ابن طفيل بابن رشد فإننا لا نعرف عنها إلا كون الأول قدّم الثاني إلى السلطان الموحدي، فكان تكليفه له بشرح كتب أرسطو هذا أولاً، وأما

ذلك المقطع الحاد الذي يتدخل فيه المؤلف مباشرة في **حي بن يقظان** (1950، 116) ويسم العقلانيين بأنهم «خفافيش» فيمكن أن يكون موجهاً ضدّ ابن باجة ردّاً على نقده الذي أشرنا إليه للغزالي ولكنه يمكن أن يكون أيضاً هجوماً على ابن رشد[1]. غير أننا نظن أنه، في كل الحالات، ينطبق النقد الرشدي لابن باجة على ابن طفيل. ونحن نزعم أن أبا الوليد كان يمكنه، في تقديرنا، أن يذهب بشأن ابن طفيل إلى نفس ما ذهب إليه هذا الأخير بشأن المعلم الثاني وموقفه من «السعادة الإنسانية»، التي رأى في شرح نقوماخيا أنها إنما تكون في هذه الحياة التي هي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك، والعهدة على أبي بكر، كلاماً هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»، ويضيف بعد ذلك ـ وهذا بيت القصيد ـ «فهذا ـ يقصد أبا نصر ـ قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله» (ابن طفيل 1950، 62). إننا نحتمل أن يكون ابن رشد قد فكر في أن نهاية **حي بن يقظان** إنما هي كذلك تدفع إلى اليأس من إمكان السعادة المدنية، إذ أن ابن طفيل يجزم في عبارة مكثفة جداً وأشبه بوعظ المصلين أن كل المدن الموجودة، بل والممكنة، إن هي إلا مدن فاسدة: «إن أهل الجزيرة حسب حيّ ـ إن هم إلا ممن «إذا تصفّحت أعماله من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد فيها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها، أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفىٰ به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به أو يدافع عن رقبته، وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجى» (نفسه 129). إن ابن طفيل ينحو هنا منحى يعمّق فكر التوحد الباجوي، فإذا كان ابن الصائغ يحتفظ بإمكان المدينة الكاملة، فإن ابن طفيل يلغي هذه الإمكانية تماماً، وما قدّمه الأول على شكل سير جسمانية أو تجمل أو تزين، أو ذكر، يقدمه الثاني على شكل إدانة لكل اجتماع مدني، إذ أن هذه القولة تجمع أغلب خصائص المدن

---

(1) انظر التحليل الذي قدمه المرحوم جمال الدين العلوي: «الغزالي وتشكّل الخطاب الفلسفي لابن رشد» ضمن ندوة:

Al Ghazali, *La raison et le miracle*, Paris 1987.

غير الفاضلة الفارابية على النحو التالي: فكل مدينة تجمع بما هي كذلك، حسب ابن طفيل، الخصائص التالية:

1 ـ فعبارة «مال يجمعه»؛ تشير بلغة الفارابي (1968، 133) إلى «المدينة البدالة» أو «مدينة النذالة» التي يتعاون أهلها على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها (الفارابي نفسه).

2 ـ أمّا «لذة ينالها» فتحيل إلى «مدينة الخِسَّة والسقوط عند الفارابي (1968، 132)، وهي المدينة التي يقصد أهلها الملذات من مأكول ومشروب ومنكوح، و «بالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو» وهي كما قلنا قريبة بعض الشيء من السيرة الجسمانية وسيرة التجمل عند ابن باجة.

3 ـ أمّا «شهوة يقضيها» فخاصية «المدينة الجماعية» التي هي حسب الفارابي بامتياز مدينة الهوى والحرية، لا يقصد أهلها غير «أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما يشاء» لتحقيق رغباته إذ أنه «لا يمنع هواه في شيء أصلاً» (نفسه 133).

4 ـ في حين أن «غيظ يتشفى به»، سمة «مدينة التغلب» حسب المعلم الثاني التي غاية أهلها «أن يكونوا القاهرين لغيرهم ـ الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كَدُّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط» (نفسه).

5 ـ و«عمل من أعمال الشرع يتزيّن به أو يدافع عن رقبته»، خاصية «المدينة الضالة» (نفسه 133 ـ 134) التي لديها تصورات باطلة عن السعادة، ولذلك فإن أفعالها لا توصل البتة إلى السعادة.

6 ـ أما المدينة الفاضلة فإمّا أنها لا وجود لها، أو أنها جزيرة حي الخالية إلا منه ومن صديقه أبسال، أو لعل حيّاً يمثل مدينة كاملة تماماً مثلما أن بعض الصحابة قال عنه الرسول يوماً ما أنه أمة كاملة؟.

أفلا يكون من الطبيعي أن يذهب ابن رشد، خلافاً لكل من ابن باجة ولابن طفيل خاصة، إلى أن سعادة المنفرد لا تكون إلا ناقصة ـ كما رأينا ـ هذا

من جهة، وأن يميز على غرار الفارابي بين المدن غير الفاضلة من ناحية والمدينة الفاضلة من ناحية ثانية، وذلك انتصاراً للمعلم الثاني، وتحليلاً نظرياً لمدينة ـ الملة الإسلامية[1]، لا لمجرد تخليص عبارة ما ـ عبارة أفلاطون ـ هي في الواقع مستقرة أيّما استقرار ـ من قلقها.

6/ غير أن مسألة النظم السياسية لم تظهر هكذا فجأة عند **تلخيص سياسة أفلاطون** (1177؟) بل إننا نجدها عند ابن رشد في نصوص مبكرة، ولكنها هامشية إذ أن الإشكالية الباجوية ـ إشكالية الاتصال والكمال ـ كانت الطاغية على فكر أبي الوليد (انظر العلوي 1986، 201، 205، 212)، إلى ما قبل النكبة (1195) بقليل:

أ ـ يذهب فيلسوف قرطبة في نص مبكر هو **جوامع ما بعد الطبيعة** (1161 م؟) وفي سياق غير سياسي، إلى أن «وحدة العالم» هي مصدر «وحدة المدينة»، وهو في ذلك يذهب مذهب كل مفكري السياسة في الإسلام ـ بل والإغريق أيضاً ـ من اعتبار الوحدة السياسية مسألة أساسية: «وبالجملة إنما صار العالم واحد المبدأ وَاحِدَ، وإلا كانت الوحدة موجودة له بالعرض أو لزم ألا يوجد» (ابن رشد 1994، 152). هذه الوحدة الأنطولوجية التي يستمدها فيلسوفنا من نبع فلسفي إغريقي: أفلاطوني ـ أرسطي ـ أفلوطيني، ومن نبع إسلامي هو التوحيد، ذاتها توجد في المجال السياسي: «وبالجملة فالحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار، فإنها، وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها، ترتقي إلى رئاسة واحدة، وَتَؤُمُّ غرضاً واحداً وإلا لم تكن واحدة» (نفسه). فإن الغرض يجعل هذه الوحدة التواطئية الذاتية سمة رئاسة الأخيار ومقابل ذلك، يعتبر أن المدن المنزلية ذات سياسات شتات وفوضى: «ولذلك كانت المدن المنزلية سريعة البوار، فإن الوحدة لها إنما هي بضرب من العرض» (نفسه).

(1) سبق أن توقفنا عند بعض مظاهر هذا الانتصار للفارابي (1995) في مقالنا «الفيلسوف والمدينة ـ الملة» حول تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون، في العدد 19/1998 من المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، صص 17 ـ 30

ب ـ ويوضح **تلخيص الخطابة** اللاحق تاريخياً (1175 م ـ 1176) هذا الغرض الذي ورد عرضاً في النص السابق بكونه «صلاح أهل المدينة والسعادة الإنسانية» (ابن رشد 1960، 69)، فرئاسة الأخيار هذه يمكن بفعل الوحدة التي تضمنها أن توفر بعض السعادة للمدينة، ولكنها سعادة ناتجة عن الفضيلة الفكرية والفضيلة الخلقية، لا عن الفضيلة النظرية، أي لا «بما توجبه العلوم النظرية» (نفسه). ولذلك فإن هذه المدينة إنما تكون «أفعالها فاضلة فقط» (نفسه)، ولا ترقى إلى درجة السعادة القصوى. أما عن «السياسة المنزلية» فينبغي انتظار **تلخيص سياسة أفلاطون** (1176 ـ 1177؟) لنعرف أنها ما يسميه نص **الخطابة** «المدن الجماعية» (نفسه 68) أي المدن الديمقراطية (*Averroes* 1974, 111) التي يكتفي الأفراد فيها بالسعي وراء أغراضهم الخاصة. وهي بالتالي مدن تقوم بالأساس على «تدبير المنزل». ولذلك فإن الرئاسة فيها لا تكون «عن استئهال» بل «بالاتفاق والبخت» (ابن رشد 1960، 68) وهي سياسة «حرية» (نفسه 70) بل و «فوضى» و «عنف» (*Averroes* 1974 133 - 135).



7 ـ أما أوضح صياغة للرؤية الرشدية لأشكال الحكم السياسي فيُقدمها تلخيص **سياسة أفلاطون** كما قلنا، ولن يكون تناولنا مستفيضاً نظراً للمقام أولاً ولأن التوسع يعني الكلام عن كل الكتاب ولذلك فإننا سنركز على ما نعتقده أهم العناصر التي تتعلق بمبحثنا.

يقدم ابن رشد في المقالة الأولى والثانية تصوّره عن النظام السياسي الأمثل من جهة البنية الاجتماعية، ومن جهة المبدأ الذي يحكم هذه البنية، وهو يعتمد عموماً التصوّر الأفلاطوني من حيث التركيز على تراتبية هذا الدستور وخضوعه لنظام صارم، مبدؤه الأول التشاكل الذي بين نظام المدينة ونظام النفس. الفلاسفة والحكام يحكمون كما سيظهر في (المقالة الأولى (56 ـ 57) بصورة مختزلة) خاصة في المقالة الثانية. أما الحفظة، فيحرسون المدينة ويحفظونها ـ داخلياً

وخارجياً. وأخيراً فإن الجمهور يقف عند الصنائع العملية. أما المبدأ الثاني فهو تقسيم العمل، أي أن كل فرد ينبغي أن يقوم صناعة واحدة حتى يجيدها وحتى يشارك في الحفاظ على المدينة وفي تحقيق السعادة المشتركة. فإذا كان المبدأ الأول يعني ـ أن القوة الناطقة، تحكم القوة الغضبية والشهوية فإن المبدأ الثاني اقتصادي بلغة معاصرة، واجتماع المبدأين يكوّن فكرة الوحدة والنظام.

أما بقية النظم وهي الفاسدة (غير الفاضلة) فيقدمها ابن رشد في المقالة الثالثة، وإن كنا نجد لها إشارات في المقالة الأولى والثانية. ونظام ترتيب هذه الأنظمة فاضلها وفاسدها، كما هو معروف، تفاضلي. إذ أن النظام الفاضل يمثل النموذج [Paradigm] الذي تقاس عليه بقية النمـاذج، وهذا ما يجعل منطلق صيرورة الأنظمة ـ أي تحوّلها من أفضل الأنظمة إلى أكثرها فساداً ألا وهو الطغيان. ونحن لن نتوقف عند تفاصيل هذه الدساتير، فقد تحدث عنها روزنتال أولاً (1952، 1962) وبترورث ثانياً (1986، 1992) حديثاً نتفق مع بعضه ولا نوافق على البعض الآخر، كما سترون ذلك، بل سنركز على بعض النقاط التي نعتبرها أساسية.

يقدم ابن رشد تصوّره للدستور الفاضل الذي يتفرع إلى ستة أشكال على النحو التالي:

أ ـ «حكم الملك الفيلسوف» (105) عندما يكون «الحاكم واحداً» (57) وحكمه «ملكياً على الحقيقة» (106)، ونجد أن ابن رشد يقدّم صورتين عنه، الأولى في المقالة الأولى والثانية في المقالة الثانية. فطبقة الفلاسفة ينبغي أن تكون الحاكمة لأنها تملك المعرفة النظرية (7) زيادة على «الخبرة» (9) العملية، يقول أبو الوليد: «(. . .) ولذلك ينبغي أن يكون الفلاسفة رؤساء المدينة ضرورة» (50). أما المهمة الأساسية لرئيس المدينة الفاضلة فهي توجيهها إلى غايتها أي إلى سعادتها: «إن على من يحكم هذه المدينة أن يوجهها إلى خيرها الأكبر وأن يدفع عنها الشر الأكبر» (64). أمّا المقالة الثانية فتقدم مجموع الشروط التي ينبغي أن

تتوفر في الفيلسوف الملك، بعد أن سبق أن قدم لنا الشروط الجسمانية عند الكلام عن الحراس (17)، في المقالة الأولى، إذ أنهم لا بد أن يكونوا: «سريعي الحركة أقويـاء الجسم» لأن ممارسة الحكم يتعذر أن تكون ممارسة فاضلة إلا إذا كان صاحبها أو أصحابها من «المصطفين» خَلْقاً وخُلقاً وعلماً. وهذا ما ستوضحه المقالة الثانيـة التي يفتحهـا أبو الوليد بتقديم إحدى عشرة خصلة لا بد أن يتصف بها من يؤمل أن يكون رئيس المدينة الفاضلة.

إن خصال الحاكم ينبغي أن تكون هي ذاتها خصال الحفظة كما فصّلها ابن رشد في المقالة الأولى كما قلنا وهي خصال «جسمانية» (نفسه 74) وأخلاقية ـ الشجاعة والعفة والحكمة والعدالة ـ ولكننا ينبغي هنا أن نضيف، بل أن نؤكد على الفضيلة النظرية، لأن نظام عرض الفضائل ينقلب في **المقالة الثانية**، إذ تصبح الفضيلة النظرية هي المتحكمة في الفضيلة الفكرية والفضيلة الخلقية والصناعات العملية (انظر (Butterworth 1985, 44-45)، بعد أن كان نظام العرض الأول، بيداغوجياً يعني نظام تربية الحراس، وبمعنى مساعدة القارىء على التدرج من العمل إلى النظر. إن نظام العرض الجديد أنطولوجي ـ سياسي، فمن يعرف المبادىء الأولى والعلل هو بالذات من يحكم، فهو في ذات الوقت الأول، والحاكم والمبدأ (Arkhté) وهو ما يتجلى في خصال الحاكم عند ابن رشد:

تنتمي الخصلة الأولى إلى ما يمكن أن نسميه فضيلة نظرية إذ، ينبغي أن يكـون «مهيـأ» (Disposed) لتحصيـل العلـوم النظـريـة أي المعـرفـة بـالمـاهيـات والجواهر، والقدرة على تمييزها عن الأعراض. ونستطيع أن نلحق بالخصلة الأولى، الخصلة الثانية المتعلقة بقوة حافظته، بل ويمكن أن نقول نفس الشيء عن الخصلة الثالثة المتعلقة بحب العلم (*Averroes* 1974, 73).

أما الخصال الرابعة (حب الصدق وكراهية الكذب) والخامسة (إنكار الذات) والسادسة (عدم حب المال) والسابعة (كبر النفس) والثامنة (الشجاعة) فأننا نستطيع أن ندرجها ضمن ما يسميه أرسطو الفضائل الخلقية ويخصص له المقالتين الثالثة

والرابعة من نقوماخيا (انظر 1979 خاصة 122 ـ 133، و 141 ـ 152، و 153 ـ 160، و 165 ـ 168).

أما الخصال الثامنة والتاسعة وكذلك العاشرة التي يضيفها ابن رشد دون ترقيم ـ فهي قريبة جداً من الفضائل الفكرية أو العقلية، أي مما سماه ابن باجة «التعقل» (ابن باجة 1978، 65) محيلاً على أرسطو في المقالة السادسة من نقوماخيا (انظر 1979). أما الخصلة الأخيرة فهي خاصة بالقدرة على الخطابة نظرا لأهميتها السياسية (182، Leo strauss 1988) قارن مع ابن رشد 1962 وكذلك 1977، 74 ـ 78). ومن نافلة القول أننا لا نجد ما يقابل الصناعات العملية في خصال الحاكم باعتبار موضعه من هرم المدينة. وقد قدم ابن رشد تحليلاً معمّقاً لهذه الفضائل بعد تعداد خصال الفيلسوف، نأى به بعيداً عن نص أفلاطون (94 ـ 74 و *Averroes* 1974) مجدداً، وقرّبه من أرسطو والفارابي، ليس هنا مقام التوقف عنده.

إن الملك الفيلسوف يحكم المدينة عن طريق العلوم النظرية، وهو مدبّر المدينة لأنه يعرف مراتب العلماء، ويعرف مراتب الصنائع ويعرف نظام الفضائل والانفعالات، ولذلك فهو يحفظ نظامها، ويوجهها نحو غايتها ألا وهي السعادة، ولذلك فهو ليس في حاجة إلى قوانين لينظم المدينة[1].

ب ـ أما الحاكم الفاضل (في المقالة الثالثة) فليس يتصف بكل تلك السمات لأنه ينبغي أن يتوفر على الفضيلة (أو الفضائل) الفكرية، زيادة، دون شك، على

(1) لا شك أن هناك مراوحة عند ابن رشد بين نموذجين عند أفلاطون نموذج السياسة الذي لا يعتمد كثيراً القوانين، بل يعطي للفيلسوف مطلق الصلاحية نظراً لأنه يملك العلوم النظرية والعملية والتجربة، وبين نموذج محاورة النواميس التي عرفها إما مباشرة وإما عبر تلخيص الفارابي لها (انظر أفلاطون في الإسلام 1982)، الذي يعطي أهمية أكبر للقوانين وبلغة ابن رشد للشرع، انظر حول هذه المسألة عند أفلاطون:

J. Bordes, *La notion de «politea» dans la pensée grecque avant Aristote»*, Paris, 1982, pp. 385- 425.

صفات الجسد، ويسميه ابن رشد «مجرد ملك» (The King simply، 106) ويسمي الحكم حكمه «الملكي على الحقيقة». أما الصفات الضرورية لممارسة هذا النوع الثاني من الحكم الفاضل فهي: «الحكمة والتعقل التام وجودة الإقناع وجودة التخييل والقدرة على الحرب ببدنه، وألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية» (105 ـ 106) وهي استعادة حرفية للفارابي (1971، 66). فليس من الضروري أن يكون الفيلسوف حاكماً لكي يكون الحكم فاضلاً، ولكن لا بد من الحكمة العملية أو التعقل وما يرتبط به من مهارة، ومن اقتدار بدني وذهني. وهذا الرئيس يسميه الفارابي «رئيساً أول»، أما عند ابن رشد فيأتي في المرتبة الثانية بعد الحاكم ـ الفيلسوف نظراً لما ذكرنا من شرف المنزلة الذي يميّز الفضيلة النظرية عن بقية الفضائل[1].

ج ـ النوع الثالث من الحكم الفاضل، هو «رئاسة الأخيار وذوي الفضل»، وهنا يلجأ ابن رشد مرة أخرى إلى الفارابي معتبراً أن الحكم الفاضل يمكن أن يتحقق عندما يستطيع «جمع» من «الأفاضل» أن يحكم المدينة بأن يكون أحدهم يعطي بحكمته غاية المدنية، والثاني بتعقله يعطي ما يؤدي إلى تلك الغاية، والثالث تكون له جودة إقناع والرابع جودة تخييل، والخامس تكون له القدرة على الجهاد، وتشترك هذه الجماعة في الحفاظ على المدنية، إذ توقفها على السعادة الحقيقية التي ينبغي تحصيلها، وعلى ما ينبغي أن يفعل لتحقيق ذلك، بإقناع أهل المدينة بما ينبغي فعله وبما ينبغي تركه (قارن مع الفارابي 1971، 66).

د ـ ويختار ابن رشد فيما يخص النوع الرابع من الحكم الفاضل السير أيضاً على خطى الفارابي في كتاب الفصول، ويترك جانباً ما ورد في الآراء (1968، 130) من أنه «إن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك» ليعتبر أن الحكم الفاضل «ملك السنة» (ابن رشد نفسه، قارن مع

(1) أما حكم الفلاسفة فهو لا يختلف عن حكم الفيلسوف الملك إلا في كونه حكم أكثر من واحد، ولذلك لم نر جدوى من التوقف عنده. فهناك الفيلسوف ـ الملك من ناحية، وهناك الفلاسفة الحكام من ناحية أخرى، والفرق بين النوعين كمي فقط.

الفارابي 1971، 97) يقوم على معرفة «بعلم الفقه». ولكن إذا كان الفارابي يحتفظ صراحة بشرائط جودة الإقناع وجودة التخييل والتعقل والقدرة على الجهاد، فإن ابن رشد يعتبر أن «ملك السنة» (أو ولاية الفقيه بلغة معاصرة) يمكن أن يكون فاضلاً شرط قدرة الحاكم على إدراك مقاصد المشرع الأول، وبالتالي واعتماداً على ما يعرفه من تشريع الأول وسننه، وتدبيره للمدن، يكون هذا الحاكم/ الفقيه قادراً على استنباط أحكام جديدة قياساً على الأحكام القديمة. أما الشرط الثاني الذي ينبغي أن يكون في هذا الحاكم/ الفقيه فهو القدرة على الجهاد[1].

هـ ـ ويضيف ابن رشد «حكماً فاضلاً» آخر ـ الخامس ـ، هو أيضاً يمكن أن نستعير له من الفارابي اسم «ملك السنة»، وهو أن يكون هذا الملك لا جماعياً كما عند الفارابي (1971، 67) بل مزدوجاً: أن يكون أحد الحاكمين فقيهاً، وثانيهما مجاهداً، ويقول ابن رشد أن هذه «كانت حال عديد ملوك الإسلام» (106) وهذا ما يحيلنا على مسألة القراءة الرشدية لما يمكن أن نسميها الفترة الفاضلة من تاريخ الإسلام.

و ـ يقدم ابن رشد في كتابنا حول ذلك، إشارات قليلة ولكنها مهمّة. ونحن نعتقد خلافاً لبتروورث (1986، 73 ـ 74) أن فيلسوف قرطبة لم «يدع جانباً هذا التصنيف الجديد للحكم الفاضل» إلى أنواع عديدة، بل أنه قدّمه في مكان غير متوقع وذلك عن قصد ـ لعله جلب الانتباه إلى التضاد الصارخ بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة (6)، ويبدو لنا لذلك أن تفريع الحكم الفاضل إلى أنواع عديدة يمكن من فهم الشواهد التاريخية التي أوردها ابن رشد على النحو التالي:

1 ـ لم يقدم فيلسوفنا إلا إشارة مبهمة إلى صدر الإسلام عندما قال بصدد الانتقال من الحكم الفاضل إلى الحكم التيموقراطي: «وأنت تفهم [ذلك] (. . .) من حال حكم العرب في زمنهم الأول، عندما سلكوا مسلك محاكاة الحكم الفاضل، ثم تحوّلوا عنه أيام معاوية إلى [حكم] التيموقراطيين» (1974، 121).

(1) لا بد من المقارنة الرصينة بين معنى الجهاد هنا ومعنى الجهاد في بداية المجتهد، إذ أنه هناك فروق هامة لها دلالات عقد وسياسية ليس فقط زمن ابن رشد بل وراهناً أيضاً!.

فعبارة «زمنهم الأول» تحيل على زمن الخلفاء الأربعة الأوائل، ولكن كلمة «محاكاة» تعقد المسألة، إذ أن موضوع المحاكاة قد يكون هنا ـ الحكم الفاضل الأفلاطوني إذا نظرنا إلى السياق، وقد يعني فترة الرسالة المحمدية. إن الحسم يكاد يكون مستحيلاً نظراً لأن الحالة الثانية ـ الحكم الفاضل المحمدي ـ لا نملك عنه في **التلخيص** أي إشارة صريحة، بل أن ابن رشد تفادى البحث في مسألة أن يكون «الفيلسوف» «نبياً» مثلما أنه «ملك» و «مشرع» و «إمام»، وأرجأ البحث فيها إلى «القسم الأول من هذا العلم» (*Averroes* 1974, 72) أي إلى تلخيص نيقوماخيا «إن شاء الله» ويقول روزنتال: «صحيح أن ابن رشد يتكلم بلغة المضارع (. . .) غير أنني لم استطع العثور على هذه المناقشة [النبوة] في تلخيص **نقوماخيا**. . .» (*Averroes* 1956, 10 هامش 1). أما الكتابات العقدية: **الفصل** (1178 م) و **الكشف** (1170) و **التهافت** (1180 ـ 1181) وهي كما نرى معاصرة ـ تقريباً ـ **لتلخيص السياسة** فلا تقدّم حلاً واضحاً لهذه المسألة. ولعل أوضح ما نجد عند أبي الوليد هو ما ورد في نهاية **التهافت** حول مسألة حشر الأجساد (ابن رشد 1986، 580 ـ 586)، إذ أنه يؤرخ للمسألة في الأديان من يهودية ومسيحية وصابئة ـ وذلك إعتماداً على **الفصل في الملل والنحل** لابن حزم) ـ (580 ـ 583) ثم لعلاقة الفلاسفة الإسكندرانيين بالإسلام (583) ولعلاقة كتب العهد القديم بالفلسفة، لينتهي إلى ما يلي: «ولذلك أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبي (584)، وهو ما يعدّل بعض الشيء ما يمكن أن يبدو من إعلاء لشأن الفلاسفة بالإضافة إلى الأنبياء في **تلخيص السياسة** وفي **فصل المقال**، ولكن الطابع الجدالي **للتهافت** يدفعنا إلى الاحتراز أكثر من الجزم.

إن كل ذلك يدفعنا إلى أن نضيف نوعاً جديداً من الحكم الفاضل يكون السادس هو حكم «النبي» وإن كنا لا نجد تفاصيل ذلك عند ابن رشد الذي لا نعتقد أنه يمكن أن يقبل بسهولة الرأي الذي ورد عند الفارابي حول ذلك في **الآراء والسياسة المدنية** نظراً لعدم قبوله ـ الواضح على الأقل ـ للميتافزيقا الفيضية التي تسند تصور أبي نصر (وابن سينا وابن طفيل أيضاً)، (انظرLeo strauss 1988 ,101 -142)، كذلك

(Rosenthal 1952, 260- 264) ولأن فيلسوف قرطبة لا يكاد يهتم بالوظيفة المعرفية للنبوة، ولكنه يشير إلى وظيفتها السياسية وإن باقتضاب.

2 ـ غير أن ابن رشد يجد في بداية حكم المرابطين وكذلك في بداية حكم الموحدين محاكاة للحكم الفاضل، وهذا ما يعقّد المسألة: فنحن لا نعتقد أن ابن رشد يعتبر أن حكم الخلفاء الراشدين، له نفس منزلة حكم مؤسسي دولة المرابطين ودولة الموحدين، إلا إذا كان الحكم الفاضل الذي يحاكيه الحكمان الأخيران ليس من نفس جنس الحكم الفاضل الذي حاكاه حكم الخلفاء الراشدين، وهو ما نميل إليه، إذ يكون من المُلاَئِم لِمَا نعرفه عن تأسيس الدولة المرابطية وعن تأسيسَ الدولة الموحدية. إذ في الأولى نجد أنه يمكن أن توضع ضمن «مُلك السنة» الذي يكون قائماً بالأساس على معرفة ما شرّع الأول والقدرة على استنباط الجديد قياساً على أعمال هذا الأول، أي مؤسس الدولة المرابطية: «إذ حاكوا في الأول حكم الشرع» (*Averroes* 1974& 125) وذلك أثناء حكم يوسف بن تاشفين (1061 ـ 1107) الذي كان يجمع بين المعرفة بالفقه وبين القدرة على الجهاد.

3 ـ أما الحكم الموحدي فلعله يشبه في بدايته النوع الثاني من «مُلك السنة» الذي ينفصل فيه الفقيه (المهدي بن تومرت) عن القائم بالجهاد (عبد المؤمن بن علي) قبل أن ينقلب الثاني على الأول كما هو معروف، ويكتفي ابن رشد في هذا السياق بالقول بصيغة تعميمية: «كما كانت حال عديد ملوك المسلمين» (نفسه 106). ولا شك أن هذه الإشارة يمكن أن تساعد على إدراك نوع الفهم الرشدي لدول عصره دون خلط فهمه هذا بفهمه لصدر الإسلام الأول، الذي يقف فيه موقفاً تقليدياً، يعتبر أن الخلفاء الأربعة الأوائل شرعيون لأنهم يرتبطون بالعصر النبوي (الحكم الفاضل بلغة ابن رشد)، أما الدولة الأموية فهي دولة غير شرعية، ولعل ذلك ما جعلها تقوم على الشرف والكرامة عوض الشرع. ولكن الجديد عند ابن رشد هو اعتباره أن «التجربة التاريخية» للإسلام الأول قابلة لأن تتكرر في أمكنة جديدة وأزمنة جديدة، وإذا كانت «مدينة النبوة» غير قابلة للتكرر باعتبار أن محمداً هو آخر الأنبياء ـ كما يعتقد ابن رشد ـ وهو المسلم السني ـ فإن حكم الفقهاء ـ

المجاهدين أو الفقهاء والمجاهدين، قابل للتكرار[1].

ما نستنتجه هو أن قراءة ابن رشد لسياسة أفلاطون وللفارابي واستقراءه للتجربة التاريخية الإسلامية مَكَّنَاه من أن يقدم أكثر من شكل للحكم السياسي الفاضل:

1 ـ حكم الفيلسوف/ الملك.

2 ـ حكم «الملك في الحقيقة».

3 ـ حكم «الأخيار».

4 ـ حكم «ملك السنة» الذي يمكن أن يكون «فردياً».

5 ـ كما يمكن أن يكون مناصفة بين «الفقيه» و «المجاهد». (قارن مع بترورث 1986 ص 76 الذي يغفل التمييز بين نوعين في حكم «ملك السنة»).

6 ـ حكم النبي.

* * *

8/ يقول ابن رشد معدداً الأنظمة غير الفاضلة بعد ذكر النظام الفاضل الذي أتى أولاً (المقالة الأولى والمقالة لثانية من **التلخيص**): «و [النوع] الثاني هو حكم المجد والشرف، والثالث هو حكم القلة أعني القائم على الثروة، وهو يعرف كذلك بحكم الرذيلة. والرابع هو حكم مجلس الجماعة، والخامس حكم الطغيان» (نفسه 105) ثم يضيف بعد تفصيل أنواع الحكم الفاضل، «حكم طالب اللذة» (106) و «حكم الضرورة» (107). وبيّن أنه حذا هنا حذو الفارابي وإن شرح **سياسة أفلاطون**، إذ نحن لا نجد في **الجمهورية** بعد «المدينة ـ المثال» إلا المدينة التيموقراطية» (حكم المجد والشرف عند ابن رشد) و «المدينة الأوليغارشية» (حكم القلة عند أبي الوليد) ثم «المدينة الدمقراطية» (حكم هيئة الجماعة عند فيلسوفنا)، وأخيراً «حكم الطغيان» (نفس التسمية تقريباً نجدها عند الفيلسوف العربي). أما عند المعلم الثاني فنجد بعد المدينة الفاضلة:

---

(1) وهو ما يؤكده روزنتال 1952، غير أنه يبالغ في تقديرنا في التشديد على سنية ابن رشد بل و «تشدده المذهبي»، وهو ما لا يظهر عند تصفح كتابه الفقهي الوحيد المتبقي المتعلق بالفروع بداية المجتهد. وهذا المقال هام جداً، خاصة في الربط بين نص **التلخيص** والثلاثية العقدية، وهو يقدم نقداً دقيقاً لأطروحة غوتيه.

أ ـ المدن «الجاهلية» وهي «المدينة الضرورية» (الفارابي 1964، 88) و «مدينة النذالة» (88 ـ 89)، و «مدينة الخسّة» (89) و «المدينة الكرامية» (89 ـ 94) و «مدينة التغلب» (95 ـ 99) و «المدينة الجماعية» (99 ـ 101).

ب ـ المدن الفاسقة (103 ـ 104).

ج ـ «المدن الضالة» (104).

فابن رشد يحتفظ بنفس مخطط «الفساد» الأفلاطوني: «الحكم الفاضل» (المثالي ـ أفلاطون، المدينة الفاضلة ـ الفارابي) يتحول إلى «حكم مجد وشرف (تيموقراطي أو حكم كرامة)، يتحول بدوره إلى حكم القلّة (أوليغارشي، نذالة)، الذي يتحول بدوره إلى حكم «المجلس الجماعي» (الديمقراطي، الجماعي) والذي ينتهي إلى الطغيان (أو التغلب عند الفارابي). أما حكم الضرورة فموجود عند الفارابي كمدينة ولكن عناصره موجودة في نص لخصه بإيجاز شديد ابن رشد (*Averroes* 1974 5-6) لكن بعد استبداله ببعض المواضع من نقوماخيا (انظر هامش لرنر ص 5) ومن الفارابي، نعني نص أفلاطون المعروف عند الشراح «بمدينة الخنازير» والذي يسبق الكلام عن المدينة السليمة ـ مدينة الحفظة ـ. أما مدينة «طالب اللذة» فهي ذاتها «مدينة الخسّة» عند المعلم الثاني، وتوضع ضمن حكم القلة عند ابن رشد.

قلنا، إذا كان ابن رشد يتابع موجّه الفساد عند أفلاطون فإنه يضيف الشكلين الأخيرين من الحكم دون إدراجهما ضمن خط الانحدار السياسي الذي يرسمه الفيلسوف اليوناني، ولكن هذا ليس مهماً، أما المهم فهو أنه يتابع الفارابي في وصفه لهذه المدن ـ في انفصالها عن بعضها، أي في سكونها وبلغة معاصرة ـ زمنياً ـ وذلك في القسم الأول من المقالة الثالثة (107 ـ 117). وقد قدم بتروورث تحليلاً دقيقاً لهذا القسم (1986، 75 ـ 78) لا نرى داعياً لتكراره[1].

(1) ولكننا لا نشاطره الرأي التالي: «إن الدساتير (. . .) ليست إلا سبعة» (1992 ص 194 هامش 7)، وذلك حسب رأيه لأن ابن رشد في الواقع يقدم التصنيف التالي: =

أما القسم الثاني من هذه المقالة ـ فهو حركي، إذ يفسر فيه ابن رشد كيف يتحول كل شكل سياسي إلى الشكل الذي يليه كما ذكرنا (*Averroes* 1974, 117-145) معتمداً في ذلك على أفلاطون ـ وهو في هذا القسم بالذات يكثر من الرجوع إلى التجربة التاريخية الإسلامية المعاصرة له والسابقة:

1 ـ يجد أمثلة الحكم القائم على المجد والشرف في:

أ ـ معاوية بن أبي سفيان (121).

ب ـ تاشفين بن يوسف (نفسه 125).

ح ـ عبد المؤمن بن علي (نفسه).

د ـ «الحكم القائم الآن في الجزيرة [الأندلس]» (121).

هـ ـ نموذج رجل المجد والشرف في شخص «المنصور بن أبي عامر» حاجب ووزير المؤيد بالله الأموي. (108).

و ـ «الحكم الذي كثيراً ما قام بيننا (أو في ربوعنا) (109).

2 ـ أما حكم «طالب اللذة» فقد جسّمه حسب أبي الوليد حفيد يوسف بن تاشفين الذي تحول زمنه حكم المجد والشرف إلى «حكم خسّة» حسب اللفظ الفارابي، فكان ذلك منذراً بضياع دولته (125).

3 ـ ويجد فيلسوفنا أمثلة عديدة للحكم الجماعي في التاريخ الإسلامي:

أ ـ «إن أغلب الموجودة في أيامنا هي من جنس المدن الجماعية» (111).

ب ـ ويرتبط بذلك كون «أغلب الاجتماعات القائمة في أغلب الممالك الإسلامية هي اجتماعات منزلية» (112).

= 1 ـ الدساتير الفاسدة: التيموقراطي، والأليقارشي، والديمقراطي، والطغيان.

2 ـ الدستوران الفاضلان: «الدستور الملكي» أو الملك الفيلسوف، وهما حسب رأيه نفس الشيء ودستور الأخيار أو حكم الفلاسفة وهما نفس الشيء، بل إن «ملك السنة» ليس إلا هذا النوع الأخير ثم نجد دستور طالب اللذة ودستور الضرورة. بل أكثر من ذلك يذهب إلى حدّ اعتبار دستور طالب اللذة جزءاً من الدستور الأولغارشي. ونحن إن وافقناه على هذه النقطة الأخيرة فأننا لا نوافق على ما قال حول اختزال الحكم الفاضل.

ج ـ إن الحكم الجماعي يقوم بالضرورة على الانقسام إلى صنف الجمهور من جهة وإلى صنف السادة من جهة ثانية «كما كانت الحال في فارس ـ وكما هي في العديد من مدن زماننا» (112).

د ـ (. . .) كما هي حال المدن الجماعية الموجودة في زمننا وكذلك السابقة» (127).

4 ـ أما حكم الطغيان فيمثله عند ابن رشد:

أ ـ أن الحكم الجماعي يتحول إلى حكم طغيان «كما يحدث الآن في مدينتنا هذه» (112).

ب ـ أن أجزاء «حكم القلة» تتحول إلى أجزاء «حكم طغيان» كما هو «الحال في مدن زمننا» (115).

ج ـ «وأنت تدرك جلياً من الحكم الجماعي زمننا أنه يمكن أن يتحول على الدوام إلى طغيان. فعلى سبيل المثال خذ الحكم الموجود في بلادنا (قرطبة) بعد سنة 500 [هـ= 1106 م] حيث كان الحكم جماعياً، ولكن الحال انقلبت بعد 540 [هـ= 1145 م] إلى الطغيان» (133).

د ـ «مثلما حدث لسكان بلدنا مع المدعو ابن عانية» (134).

هـ ـ إن الطغيان واضح في «تصرفات» حكام «زماننا» و «ليس من خلال القول فحسب» (135).

و ـ إن الطاغية لا يتورع عن قتل كل من يقف في سبيل تحقيق شهواته: «مثلما رأينا ذلك يحدث للعديد من الناس في تلك المدن» (139).

9/ إن غلبة عدد الإحالات على التجربة التاريخية الإسلامية فيما يخص الطغيان على عدد الإحالات الخاصة ببقية الدساتير والاكتفاء بالإشارة إلى زمنه فقط عند الكلام عن هذا الدستور، تعطي قيمة كبرى لهذا القسم من **تلخيص السياسة**، إذ أن هذا العمل الرشدي ليس مجرد عمل نظري، بل يبدو في رأينا تقويماً سياسياً لسياسة «أصحاب

الوقت»، لم يلتزم قواعد «الكتابة زمن الاضطهاد» (ليو شتراوس) من تورية وتلميح، وإشارة مبهمة، وتعريض، وحتى تناقض مقصود، بل تعدى ذلك إلى التصريح جامعاً في ذلك بين الأرسطية التي تعيده ضرورة إلى الخبرة المدنية، وبين عادة العلماء/ الفقهاء/ القضاة المسلمين في ضرورة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولعل أبا الوليد اختار هنا سبيل «اللسان» في التنبيه على فساد سياسة زمانه، فنجد في نهاية التخليص هذه الإشارة إلى «اضطراب [سياسة] الوقت» (148) الذي يبدو أنه وجد بعض حلّه عند تحرير **فصل المقال** إذ يؤكد ابن رشد أنه «(. . .) قد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات **بهذا الأمر الغالب** (التشديد من عندي ص. م) وطرق به إلى كثير من الخيرات» (198، 67).



إن القيمة الفعلية لتَصنيف الدساتير الفاسدة لا تظهر في رأينا عند النظر إلى المادة المعرفية المقدمة إذ أن الإضافات الرشدية قليلة ولكنها تعود في رأينا إلى دلالتها بالإضافة إلى المشروع الرشدي برمته، فهي توضح ما أشرنا إليه منذ البداية:

1 ـ أنها استئناف ومكابدة للقول الفارابي في السياسة وذلك تصحيحاً لمسار الفلسفة السياسية في الإسلام، تماماً مثلما قام ابن رشد بمحاولة تصحيح مسار الفلسفة الطبيعية الأرسطية، والميتافزيقا الأرسطية والطب السنوي ـ الجالينوسي، والفقه الإسلامي. وهذا التصحيح قد اقتضى النقد الضمني، والصريح أحياناً لمسار الفلسفة السياسية بعد المعلم الثاني.

2 ـ إن اعتماد أفلاطون والفارابي، دون الانسياق وراء الخصومات الكلامية الخاصة بمسألة الخلافة تبين أن ابن رشد ينطلق أولاً من وجهة النظر الكلي ـ وجهة نظر الفيلسوف ـ لأن وجهة النظر هذه أثرى من وجهة نظر الجزئي، ولذلك كانت التجربة التاريخية العربية «نموذجاً» من نماذج التجربة السياسية، (أما النموذج الآخر، فنجده في التجربة الفارسية (*Averroes* 1974, 112)، وهو ما يجعل سياسة مدينة الملّة لا تختلف جذرياً عن سياسة المدينة عموماً.

3 ـ إن النظر الرشدي في أنواع الدساتير، لم يكن ـ رغم عودته إلى التجربة السياسية الإسلامية الماضية والحاضرة ـ يهدف إلى مفاعيل سياسية بدرجة أولى، بل كان هدفه ـ في دعوانا ـ البحث عن نظام أمثل ـ فاضل ـ يمكن الفيلسوف من تحصيل سعادته ـ التي لا يمكن إلا أن تكون أولاً مشتركة أي مدنية، رغم ما قد يغري به التوحد والانعزال من لذة نظرية، بعيداً عن جهل الجمهور وتشغيب المتكلمين، وسطوة الحكام[1]. إن ذلك يستلزم لا شك تعميقاً لعلاقة الفيلسوف بكل هؤلاء. . . ولكن تلك قصة أخرى!.

(1) ولذلك فنحن نعتبر أن تنوير الجماهير، والبحث عن ربط بين السياسة والفلسفة، هي إدراج لابن رشد في مشاغل غربية عنه، قد تكون مبررة عملياً وسياسياً، ولكنها تفتقر إلى أي سند تاريخي أو نظري أي هي باختصار مغالطة تاريخية ونظرية، بقطع النظر عن مقاصدها العملية.

المصادر والمراجع

1 ـ المصادر:

أ ـ ابن رشد (أبو الوليد)

ـ [1994 أ] **الضروري في أصول الفقه** (552 هـ/ 1157 م) تحقيق ج. العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
ـ [1977] [**مختصر**] السفسطة والجدل والخطابة، (552 هـ/ 1157 م؟) تحقيق شارلز أ. بترروث، نيويورك.
ـ [1994 ب] [جوامع] **السماع الطبيعي** (554 هـ/ 1159 م) تحقيق رفيق العجم، جيرار الجهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت.
ـ [1994 ج] [جوامع] **ما بعد الطبيعة** (556 هـ/ 1161 م) تحقيق رفيق العجم، جيرار الجهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت.
ـ [1988] **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (563 هـ/ 1168 م) دار الكتب العلمية، بيروت (2 ج).
ـ [1980] **تلخيص الجدل** (563 هـ/ 1168 م) تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة.
ـ [1972] [جوامع] **الحس والمحسوس** (565 هـ/ 1170 م) تحقيق صبي بلومبرج كامبردج ماسوشيست/ أمريكا.
ـ [1950] [**المختصر**] **في النفس** (555/ 1160؟) تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة.
ـ [1950] **شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصائغ** (؟) ضمن **المختصر في النفس** ص 90 ـ 95.

- [1982] Averroes *the Epistole on the possibility of the Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd*, (?.) ed. and Trans. Kalman P. Bland. NewYork.

ـ [1973] تلخيص السفسطة (569 هـ/ 1174 م) تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة.

ـ [1994] تلخيص كتاب النفس (569 هـ/ 1174 م؟) تحقيق الفرد عبري المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة.

ـ [1960] تلخيص الخطابة (570، 571 هـ/ 1175، 1176 م)، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

- [1962 a] *Averrois cordubensis Paraphrasis in libros de Republica Platonis*, (572/ 1177?) in *Aristotelis Opera cum Averrois Commerntariis.*, reprint ed. Frankfurt am Main: Minerva III, 335B- 367B.

- [1956, 1969] *Averroes Commentary on Plato's Republic*. Edited with an Introduction, Translation and Notes by E.I.J. Roesenthal. Reprinted with corrections, Cambridge.

- [1974] *Averroes on Plato's "Republic"*. Translated with an Introduction and Notes, by Ralph Lerner. Cornell University Press. Ithaca and London.

- [1962 b] Averrois, *in libros decem nicomachiorum expositio* (572/ 1177/) in *Aristotelis Opera Cum Averrois commentaris* ibid III IA- 160B.

ـ [1986] فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (574 هـ/ 1178 م؟) تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

ـ [1955] [الكشف عن] مناهج الأدلة في عقائد الملة (575 هـ/ 1179 م) تحقيق محمود قاسم، القاهرة.

ـ [1936] تهافت التهافت (576 ـ 577 هـ/ 1180 ـ 1181 م) تحقيق موريس بويج، بيروت.

ـ [1986] تفسير ما بعد الطبيعة (588 ـ 590 هـ/ 1192 ـ 1194 م) تحقيق موريس بويج، بيروت، ط 2.

ـ [1985] تلخيص الشعر (571/1176؟) تحقيق شارل أ. بترورث، الثاهرة.

- [1997] *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libors*. Recensuit F. Stuart, Crawford Cambridge (Mass. 1953), reprint Tunis.

ب ـ ابن طفيل (أبو بكر):

ـ [1952] حي بن يقظان نشرة أحمد أمين، القاهرة.

ج ـ ابن باجة (أبو بكر):

ـ [1968] رسائل ابن باجة الإلهية، نشرة ماجد فخري، دار النهار، بيروت.

ـ [1978] تدبير المتوحد، نشرة معن زيادة، دار الفكر، بيروت.

ـ [1983] رسائل فلسفية، نشرة جمال الدين العلوي الدار البيضاء/ بيروت.

د ـ الغزالي (أبو حامد):

ـ [1987] تهافت الفلاسفة، تحقيق س. دنيا، القاهرة.

هـ ـ ابن سينا (أبو علي):

ـ [1950] الحكمة العروضية تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة.

ـ [1960] الإلهيات، ج 2 تحقيق قنواتي وزايد، القاهرة.

ـ [1964] الخطابة تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة.

ـ [1986] تسع رسائل، تحقيق حسن العاصي، دمشق.

ـ [1400] رسائل دون تحقيق، قم ـ إيران، انتشاربيدار.

و ـ الفارابي (أبو نصر):

ـ [1987] التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سبحان خليفات، عمان، الأردن.

ـ [1985] تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت.

ـ [1948] إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين القاهرة.

ـ [1971] فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، بيروت.

ـ [1968] كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

ـ [1970] كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

ـ [1968] آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت.

ـ [1969] السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت.

ـ [1968] الجمع بين رأيي الحكيمين تحقيق البير نصري نادر، بيروت.

هـ ـ أرسطو:

ـ [1979 أ] الأخلاق النقوماخية ترجمة عربية قديمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت.

ـ [1979 ب] الخطابة، ترجمة عربية قديمة تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت.

و ـ (1982) أفلاطون في الإسلام «جمع» عبد الرحمان بدوي، بيروت.

2 ـ المراجـــع :

ـ العلوي (جمال الدين) (1986) المتن الرشدي، دار توبقال، الدار البيضاء.

ـ فخري (ماجد) (1982) ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، طبعة 2.

- Rosenthal (D. Erwin), (1943): «*Averroes paraphrase on Plato's* «Politeia»,. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*. London, October, p. 737- 744.

- Strauss (Léo) *Persécution et art d'écrire* (1951) trad franc. Press Pocket Paris.

- Rosenthal (Erwin I.J.), (1953) «The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd». In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XV, No.2, p. 246- 278.

- Rosenthal (Erwin), (1958): «Der Kommentar des Averroes zur politeia platons». In: *Zeitschrift fur Politik*. Berlin/ Zurich/ Wien, p. 38- 51.

- Hourani (G.F.), (1959), «Ibn Rushd's defense of Philosophy», in *The World of Islam: Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London, pp. 145- 158.

- Hourani (George F), (1961). *On the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitab Fasl al Maqal* London, 1976.

- Butterworth (Charles E), (1975): «New light on political philosophy of Averroes». In George F. Hourani: *Essays on Islamic philosophy and science*. Albany, p. 118- 127.

- Mahdi (Muhsin), (1978): «Alfarabi et Averroès: remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon»,. In: *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, p. 9- 103.

- Pinès (S), (1978), «La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès: Une réponse à Al- Farabi», in J. Jolivet (ed) *Multiple Averroès*, Paris.

- Leaman (Oliver) (1980): «Ibn Rushd on Happiness and philosophy». In: *Studia Islamica*, Vol. LII, Paris, p. 167- 181.

- Mahdi (Muhsin), (1984), «Remarks on Averroès» Decisive Treatise» in *Studies in Honor of George F. Hourani*, State University of New York, Albany,, pp. 188- 202.

- Butterworth (Charles E), (1985) «*Ethics and classical Islamic philosophy. A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic"*. In: Richard G. Hovanissian (ed): *Ethics in Islam*. Malibu, p. 17- 45.

- Butterworth (Charles E), (1986) *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic"*. The American University in Cairo Press (-Cairo Papers in Social Science, vol. 9, Monograph 1), Spring.

- Fradkin (Hillel), (1992) «The political thought of Ibn Tufayl» in Charles E. Butterworth (1992) (ed) pp 234- 262.

- Harvy (Steven) (1992): «The place of the philosopher in the city according to Ibn

Bajjah». In: Charles E Butterworth (ed): *The political aspects of Islamic Philocophy.* Cambridge/ Mass., p. 198- 233.

- Munk (X.) (1988) *Mélanges de Philosophie juive et arabe (1859) réed, Paris.*
- *Strauss (L.) (1988) Maimonide* trad. Franç. Paris.
- id. (1987) *La cité et l'homme* trad. Franç, Paris.
- id. (1986) ***Droit naturel et Hsitoire*** trad. Franç, Paris.
- Butterworth (ch. E). «The political teaching of Averroes» in *Arabic Sciences and Philosophy* Vol 2. (1992) pp 187- 202.

دور الفيلسوف في المجتمع
في نظر ابن رشد

د/ ألْفـــرِدْ ل. عبـــري

في وسعنا أن نقول عن ابن رشد إنه أدرك أنّ مسؤولياته باعتباره فليسوفاً هي بلوغ الحق، وفي وسعنا أن نقول ذلك عن كل فيلسوف ملتزم. والحق هو أيضاً اسم من أسماء الله، الواحد الحق. وكان الربط بين بعدي الحق هذين واضحاً في نظر الفلاسفة المسلمين منذ القرن التاسع مع الكندي فيلسوف العرب فصاعداً[1].

وبالتالي كان للسعي إلى الحق وفق المنهج الفلسفي بعدٌ ديني عند كل الفلاسفة المسلمين، مهما ابتعدوا عن الممارسات الدينية المتعاهد عليها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى ابن رشد. لقد كان يرى أن أخصّ صفات الفلسفة هي أنها نداء روحاني، ووهب لها نفسه بقدر ما سمحت به الظروف. ومهما يكن من أمر فقد خاض معترك الحياة العملية وكان حجة سواء في مهنة القضاء أو في مهنة الطب، وهي صنائع جعلت دائرة اتصاله بالأشخاص والمجتمع متّسعة.

ويمكن القول إن هذه القدرات خولّت لابن رشد الإيفاء بواجباته المدنية. أما نشاطه الفلسفي فكان أقرب إلى الشؤون الخاصة واقتصر على من هم قلّة نسبياً في المجتمع وكانوا مهيئين له. حقاً كانت شروح ابن رشد على المتن الأرسطي بتكليف من الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف (الذي حكم من سنة 1163 إلى سنة 1184) وكان الغرض المصرّح به هو إعانته على فهم كتب أرسطو[2]، وبهذا

---

(1) انظر رسائل الكندي الفلسفية، نشرة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة، 1950)، 1:160 ـ 162، وراجع البحث المتعلّق باستعمال الكندي عبارة «الواحد الحق» في مقدمة ترجمة ألفرد عبري: *Al-Kindi's Metaphysics (Albany*, 1974), pp. 15- 17.

(2) راجع عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشرة ر. دوزي (لايدن، 1847)، صص 174 ـ 175، وراجع L. Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres* (Paris, 1909)، صص 15 ـ 17.

المعنى يمكن أن ينظر إلى ابن رشد على أنه قدّم خدمة عامة بصفته فيلسوفاً. ولكن المقصودين بهذه الشروح كانوا خاصة الخاصة، وهم الذين يكاد ابن رشد ينزل إلى مستواهم. ولم يكن من شأن هذه الشروح ولا حتى الشرح الذي كان الغرض من تأليفه غرضاً سياسياً وهو شرح سياسة أفلاطون، الذي عوّض كتاب السياسة لأرسطو، لم يكن من شأنها أن تعين الخليفة على أن يوفي بمسؤولياته إزاء رعيته.

ويقتضي كل نوع من أنواع الشروح الثلاثة ـ الجوامع أو التلخيص أو الشرح ـ التي وضعها ابن رشد، والتي يبلغ عددها ثمانية وثلاثين شرحاً، تقتضي من القارىء أن يحذق دقائق الفلسفة. وقد أتت الشروح الطوال الخمسة ـ على التحليلات الثانية وعلى السماع الطبيعي وعلى السماء والعالم وعلى النفس وعلى ما بعد الطبيعة ـ على قدر كبير من التفصيل والإحكام، بينما كانت الجوامع، وهي أوفر عدداً، تتجاوز في أكثر الحالات النص الأرسطي ويقصد بها عرض موضوع عرضاً مجملاً بطريقة جمعت بين الإيجاز والدراية[1].

وتنفرد تلاخيص ابن رشد بالسعي إلى توضيح نص أرسطو لغير العارفين وذلك بالشرح والتبسيط وبالتعليق الوجيز والتفسير. كما تجعل هذه التلاخيص النص الأرسطي أقرب من القارىء المسلم بطرق رقيقة شتّى، مثلما بيّنت ذلك في موضع آخر[2]. وتسمى الشروح الوسطى تلاخيص وهي العبارة نفسها الذي قيل إن الخليفة الموحدي استعملها عندما استعان بابن رشد، ولذلك يمكن أن تعتبر هذه التلاخيص شهادة على أن ابن رشد أوفى بواجباته باعتباره فيلسوفاً، على ما اقتضاه منه مجتمعه.

---

(1) راجع وصف هذه الشروح في كتاب جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء، 1986)، صص 14 ـ 51، وراجع عن حالة النشر الراهنة للمتن الرشدي مقدمة ج. بويج للترجمة الإسبانية لكتاب ابن رشد جوامع كتاب السماع الطبيعي: *Averroes' Epitome de Fisica* (Madrid, 1987) صص 20 ـ 24.

(2) راجع المقدمة بالإنجليزية للنشرة العربية لكتاب ابن رشد تلخيص كتاب النفس، نشرة الفرد ل. عبري (القاهرة، 1994)، صص 11 ـ 13.

إلاّ أن هذا المجتمع كان يتألف من علية القوم من الحاشية وغير ابن رشد من الفلاسفة. وفي كتبه المستقلّة مثل تهافت التهافت وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، اشتغل ابن رشد بالغزالي وبمتكلمي الإسلام الذين كان الغزالي يتكلم باسمهم، وإنما كان ذلك بقصد الانفصال عنهم. ويعتقد أن من الأمور العديدة التي أخلّوا بها هو اتصالهم بالعامة والتصريح لهم بأمور عقلية بقصد تهذيب عقائدهم، أي لتخليصهم مما تؤدي إليه اعتقاداتهم الظاهرة من ضلالات التشبيه والشرك[1].

وطبعاً قد يوافق ابن رشد على ما قصد إليه المتكلمون من عملهم، ولكنه يعتقد أنّ مجهودهم واهن من أساسه. ويرى أن الجمهور ليسوا مهيّئين لتأويلات المتكلمين الدقيقة، على حد ما تظهر في تأويلاتهم المجازية لكتاب الله[2]. ولا ينبغي أن تفسد كتب الكلام فهم القرآن على ظاهره وآراء الجمهور في الإيمان. وفي مقدور القارىء البسيط أو نِصْف المتعلّم أن يفهم هذه الكتب نسبياً، ثم إن أدلة المتكلمين الجدلية يسهل إدراكها نسبياً (وإن كانت ذات قيمة محدودة في نظر ابن رُشْد).

ويؤكد ابن رشد على أن الفلاسفة هم المؤهلون دون غيرهم لتوضيح الإيمان مستعملين في ذلك آليات المجاز. وعلى طابع أدلّتهم البرهاني يتأسّس تصديق الناس وإقناعهم بتأويلاتهم المجازية، وهي توفّر أسساً متينة تقبل بها تأويلاتهم على أنها صحيحة[3]، والأكثر من ذلك ـ وهو ما لنا أن ندركه ـ هو أن الطريقة في

---

(1) راجع كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، نشرة جورج حوراني (لايدن، 1959)، صص 42 وما يليها، وترجمة حوراني: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1967)، ص 61.

(2) فصل المقال، صص 32 ـ 34؛ Harmony، ص 66.

(3) بيّن يورج جراسيا أخيراً أنّ الفلاسفة أنفسهم لا يمكنهم أن يدعوا أن تأويلهم للرموز المجازية صادق بصفة نهائية (أي ضرورية)، بالرغم من أنه في وسعهم أن يبطلوا بصفة قاطعة التأويلات الكاذبة. راجع: Jorge Gracia, «Interpretation and the Law: Averroes's =Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts», *History of Philosophy Quaterly*

صياغة الدليل في شكل قياس محكم تصلح لأن تصرف القارىء أو السامع المتوسط وغير المتدرّب عن الاعتناء بإشارات الفلاسفة[1].

يرى ابن رشد إذن أن الفيلسوف وحده في وسعه ـ أو بالأحرى من واجبه ـ استعمال التأويل كلما عارض العقل والفلسفة العقيدة والكتاب، إذ أن الجمهور لا يصغي إليه بحال من الأحوال. وحينئذ فقط يمكن أن نقول الحقيقة جهراً. وليس في قدرة الفيلسوف أن ينير عقول العامة ولذلك هو ليس مسؤولاً عن البلوغ بهم إلى الحقيقة.

وينتج عن ذلك أن ابن رشد لا يطلب من المسلمين قبول صياغة الإيمان صياغة فلسفية مثلما فعل كثير من المتكلمين ومثلما أراد معاصره موسى بن ميمون أن يفرضه على أتباعه اليهود[2]. بل هو على العكس من ذلك يعارض بشدّة التصريح بالحقيقة كما يراها الفلاسفة للجمهور، وإطلاعهم على أنواع الأدلة المنطقية والتأويلات المجازية التي يرضاها الفلاسفة. ويعتقد ابن رشد أن تلك المحاولات إنما تشوّش على الجمهور إيمانه وتُضعفه، هذا الإيمان الذي يمكن أن يطابق في جوهره تعاليم الفلسفة إن أوّل تأويلاً صحيحاً[3].

ومع ذلك لا يعارض ابن رشد من حيث المبدأ تلقين الجمهور العقائد

= (14.1, 1997)، صص 147 ـ 149؛ وانظر كذلك: Gracia, "The philosopher and the Understanding of the Law", *Averroës and the Enlightenment*, eds. M. Wahba and M. Abousenna (Amherst, NY, 1996)، صص 243 ـ 251.

(1) كما يقول ابن رشد في فصل المقال، ص 27 (*Harmony*، ص 61) إن التأويلات لا ينبغي أن تودع إلاّ في كتب البرهان، لأن أهل البرهان هم وحدهم الذين يطّلعون عليها.

(2) راجع مبادىء الإيمان الثلاث عشر عند ابن ميمون في كتابه *Mishna Commentary of Sanhedrin*، الفصل 10 (heleq)؛ والموجود في الترجمة الإنجليزية في *A. Maimonides Reader*, ed. I. Twersky (New York, 1972)، صص 417 ـ 423.

(3) وهذا عكس مذهب ابن رشد الذي يردّد كثيراً أنّ تعاليم الفلسفة الأساسية تتفق وتعاليم الإسلام. مثلما يقول في فصل المقال، ص 13 (*Harmony*، ص 50): «الحق لا يضادّ الحق».

الصحيحة والأعمال الخلقية. وكما يقول في جوامع سياسة أفلاطون فإن تلك المعتقدات يجب أن تلقّن على المستوى الذي هو في متناول الجمهور بالطرق الخطابية والشعرية[1]. ويُتدبّر أمر هذا الجمهور ويوجّه نحو الحقيقة بالصور العامية والأقوال الخيالية، لا بالأدلة المحكمة حتى لو كانت جدلية. وذلك يعني طبعاً أنه لا علاقة للفيلسوف بما هو فيلسوف بتلك الطرق، وهي نفسها كثيراً ما تبقى حبيسة الآراء ذاتها التي تظن أنها تنصرها. ولذلك عندما يدافع ابن رشد عن هذه الطريقة في جوامع سياسة أفلاطون فذلك لا يعني أنه يرضاها لنفسه.

ومع ذلك يكون ابن رشد باستحسانه هذه الطريقة يستحسن بالفعل القرآن والحديث[2] ويرى أن نصوص الشرع إنما تتوخّى هذه الطرق لحمل الناس على العقائد والفضائل الضرورية في المجتمع الإسلامي، وأن هذه العقائد لا يجب أن يلحقها التغيير وأن تُقرّ على صياغتها الأصلية وذلك لصالح الجميع.

وينازع ابن رشد المتكلمين لأنهم هم الذين استخفوا بالمجتمع دون الفلاسفة، وذلك عندما راموا نصرة الإيمان بالتأويل المجازي. ويتوجه عليهم اللوم كذلك لأنهم اعتمدوا في الاستدلال أشكالاً غير برهانية يعتبرها ابن رشد (وكلّ الفلاسفة الآخرين) ناقصة. وعلاوة على ذلك اعتمد المتكلمون مقدمات كانت تنعت اليوم بأنها تناقض البديهيات. وقد نبذ الكلام في قوله بالخلق المستمر والعادة والاتفاق (Occasionalism) اعتماد الأحداث الطبيعية من أساسه ومبدأ العلية[3].

---

(1) راجع ترجمة رالف لارنر: R. Lerner, trans., *Averroes on Plato's "Republic"* (Ithaca, 1974)، ص 10.

(2) نفسه، صص 12، 48؛ وانظر كذلك فصل المقال، صص 23 ـ 24 (*Harmony*، ص 59).

(3) هذه أهمّ نقطة في الخلاف بين ابن رشد والغزالي، كما يصفها ابن رشد في تهافت الفلاسفة ومواضع أخرى. راجع تهافت التهافت، نشرة موريس بويج (بيروت، 1930)، صص 512 ـ 542؛ الترجمة الإنجليزية سيمون فان دان بارغ: S. Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al- Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*، (London, 1969) =

وكان ابن رشد يعلم أن النظر العلمي الذي دعت إليه الفلسفة الأرسطية والذي التزم به كان غريباً عن السواد الأعظم من قومه، وبالتالي لم يكن هناك ما يدفعه إلى أن يعرّفهم بذلك. وبالرغم من أنه أجاب على اعتراض الخصوم على الفلسفة وانتقاداتهم لها وعلى ما اعتبره تحريفاً للإرث الفلسفي من الداخل، اعتقد أنه كان يفضّل أن لا يخوض في نقاش علني مع غير الفلاسفة، وذلك للأسباب التي ذكرتها. وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك تعبيراً مجازياً نقول إن ذلك النقاش كان من شأنه أن يترك الحبل على الغارب ويكشف عن انفراد الفلاسفة وعن انتمائهم إلى طبقة لا يتعدّونها ولا يشاركهم فيها من ليس منهم. وبالتالي فإن ابن رشد من حيث هو فيلسوف كان فضّل أن لا يظهر البتة كشخصية بارزة ومشهورة.

وإذا كانت الفلسفة تغري ابن رشد وتستهويه فإنما كان ذلك من باب الثواب الباطني الشخصي إذ يعرف المرء فيها سمواً نحو الآلهة. وقد قال ابن رشد في جوامع كتاب النفس[1]: «اعرف ذاتك، تعرف خالقك».

ويعبّر عن هذا «الثواب الشخصي» في لغة القرون الوسطى بالقول إنها سعادة تحصل من اتصال العقل الشخصي بالعقل الفعّال[2]. والعقل الفعّال هو بالطبع

= I: 312 ـ 333. وانظر أيضاً البحث المتعلّق بهذا الجدال في A. L. Ivry, "Averroes on Causation", *Studies in Jewish Religious and Intellectual History* (Alabama, 1979)، صص 143 ـ 156.

(1) راجع أحمد فؤاد الأهواني، تلخيص (!) كتاب النفس (القاهرة، 1950)، ص 93؛ والترجمة الإسبانية: S. Gomes Nogales, *La Psicologia de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid, 1987)، ص 218، راجع الصياغات المتنوعة لهذه القولة واستعمالها الشائع في A. Altmann "The Delphic Oracle in Medieval Islam and Judaism", *Von Der mittelarterlichen zur modernen Aufklärung* (Tübingen, 1987)، صص 1 ـ 33.

(2) يتنزّل مذهب الاتصال في قلب نظريات المعرفة في القرون الوسطى وقد بحث فيها كثير من المؤلفين. راجع كتاب دافدسن الذي صدر أخيراً: H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect* (New York, Oxford, 1992)، صص 220 ـ 340 بالخصوص.

أزلي وهو بالتالي إلهي، وهو جوهر كلي مفارق كان يُعتقد فيه أنه مصدر كل الصور في عالم الكون والفساد ومحلها، وأنه أيضاً الفاعل الذي يجعل التعقّل ممكناً لدى الإنسان. وليس الفكر التأملي في هذا النظام مجرد فعل إبستمي، بل هو أُنّي (Ontic) أيضاً، يوحّد في خاتمة الأمر عقل الفرد بمصدره الكلي.

ولذلك كان السعي إلى الاتصال هو السعي إلى الحقيقة، والسعي أيضاً إلى الكمال العقلي وبالتالي إلى الكمال النفساني والوجودي. هذا هو التحدّي الذي يعترض سبيل الفيلسوف، ومن واجبه أن يتصدّى لهذا التحدي. وقد كان وعي ابن رشد بذلك شديداً.

وبالتالي تكون مهمة الفيلسوف في خاتمة الأمر مهمة واحدة تنفرد عن غيرها، تقع بين ذاته وبين موضوع علمه، والغاية من ذلك هي الاتحاد به عقلاً، وكل فعل يكون بهذه الصفة ينقل المرء إلى عالم الحقيقة الأزلية، والذي يمكن أَنْ نخبره، وإن كان ذلك لمدة وجيزة. وبذلك تسنح في نظر ابن رشد فرصتنا الوحيدة في المشاركة في الوجود الأزلي، ونعرف الخلود نوعاً ما[1].

وتتوقف هذه التجربة على امتلاك الحقيقة الكلية، على حد ما تنظم في قضايا تنتمي جميعها إلى مجال لا يدركه إلاّ العقل النظري. وحتى إن أمكن لكل كائن بشري من الناحية المبدئية أن يستعمل عقله النظري، إلا أنه في الواقع لا يقدر على ذلك إلاّ القلة النادرة. وهذا الإنسان النادر هو الذي ينفذ من حقائق العلوم الجزئية إلى «أمّ العلوم» أي ما بعد الطبيعة، ليتم له حينئذ العلم المباشر ويحصل له بالتالي اتصال بالعقل الفعّال نفسه. وهذا هو الكمال الأخير الذي في وسع البشر أن يتوقوا إليه، والفيلسوف وحده هو المؤهل له. إن من واجب الفيلسوف أن يسعى إلى تحقيق هذه الغاية، ويحقق بذلك الكمال الذي هو خاص بالنوع الذي يُعرف بالحيوان الناطق.

---

(1) راجع A.L.Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society* (86.2, 1966)، صص 76 ـ 85.

ومع أن العقل الفعّال هو الغاية القصوى من العلم والاتصال، فإنه لا يغيب من التدرّج المعرفي الواجب اتباعه حسب الدور الذي يحدّده له ابن رشد. فهو حاضر في كل مرحلة من مراحل التعقل وهو معنيّ بالمشكلات العملية والمشكلات النظرية على حدّ سواء وهو يعيننا على صياغة أفكارنا وترتيبها وتنظيمها. وليس العقل الفعّال هو القوة التي تجعل عقلنا يفكّر فحسب، بل يعطي أيضاً الإنسان القدرة على الفكر وذلك بوجوده في العقل الهيولاني، وبذلك يُوجِد الأرضية لاستفادة العقل الشخصي. ولذلك ظهر العقل الفعّال في كل المستويات، إلا أنه يتجلى بصفة غير مباشرة من خلال العقول الفردية في شتّى مراحل تطوّرها.

ولذلك يرى ابن رشد أن كل مرحلة من مراحل الجهد العقلي له مزيّته أو ما يمكن أن نسميه كمالاً نسبياً، ولا يحقق الفيلسوف غايته ولا يبلغ السعادة إلاّ إذا أدرك الحقيقة القصوى والاتحاد بالعقل الفعّال ذاته اتحاداً تاماً. وفي الواقع يؤمن ابن رشد كذلك بقيمة الحقيقة الجزئية، لأنها تضفي على طبع من يحصل عليها رفعة وشرفاً.

وقد بيّن ابن رشد ذلك بطريقة تشدّ الانتباه، وإن كانت جانبية، في فحصه في جوامع كتاب النفس عن قوّة الذوق وما يمكن أن تكتسبه هذه القوة بتوسط الرطوبة التي في الفم. رأى أرسطو أن قوة الذوق لا تحتاج إلى متوسّط (النفس، 422 أ 16)، وكان ابن رشد ملمّاً بآراء سابقيه من اليونان ومن المسلمين في هذه المشكلة. وفي جوامع كتاب النفس يشكّك في وظيفة الرطوبة التي في الفم، ويصل إلى نتيجة توافق ما ذهب إليه أرسطو بصفة جزئية وهي أنّ الذوق لا يحتاج ضرورة إلى متوسط.

ومع ذلك كان ابن رشد على وعي بأن فحصه لهذه المشكلة كان ناقصاً وأعرب عن نيّته أن يتكلم إن أفسح الله في العمر في هذه الأشياء بِقَوْلٍ أبين وأوضح وأشدّ استقصاء في فرصة أخرى. ويبدو أن هذه الفرصة لم تسنح أبداً، وهو ما يشهد به سكوته عن ذلك في شروحه على كتاب النفس المتوسّعة اللاحقة. إلا أنه

وبالرغم من وعي ابن رشد بما كانت عليه معرفته بهذه المشكلة من عدم الإلمام فهو يقول إن القدر الذي كتبه في هذه الأشياء كاف وهو الضروري في الكمال الإنساني. ويَجْزِمُ أن ما كتبه يمكّن من اتّفق له الوقوف عليه من بلوغ «أوّل مراتب الإنسان»[1].

ويتحدّث ابن رشد عن فكرة الاستكمال بطريقة لا تخلو من إطناب، ويتّضح من ذلك أنّ الاستكمال الذي نسعى إليه ليس بعيداً عنّا وليس كنزاً يستحيل نيله، حتى وإن كان من يحصلون عليه كاملاً قليلين. بل هو أمر في وسعنا جميعاً أن نعرفه بدرجات متفاوتة، إذا ما التزمنا بالصناعة الفلسفية. وبالتالي لا تكون معرفة موضوع ما معرفة تامة ضرورية لنيل الثواب النفساني الذي هو ثمرة البحث الفلسفي.

طبعاً يرى ابن رشد أنه من الخطورة بمكان أن يحصل المرء على معرفة حقيقية بموضوع ما، وأن يتبع هذا المرء الطريق الصحيحة المؤدية إلى هذه المعرفة. وهذه الطريق هي في نظره واضحة المعالم، وهي تنبذ الصياغات الأفلاطونية المحدثة والمجازية مثل تلك التي عرضها ابن سينا. إلا أنه داخل المشروع الفلسفي كما تصوره أرسطو بالأساس فقد كان ابن رشد متسامحاً مع الآراء المختلفة[2]. ومن الواضح أنه كان مُولعاً بفحص المشكلات، إذا ما صيغت بطريقة صحيحة، ويتضح أنه كان ينظر إلى فعل التفلسف نفسه على أنه فاضل.

وقد تعيننا هذه الكيفية على فهم اهتمام ابن رشد بالمتن الأرسطي، تماماً مثل شرحه على سياسة أفلاطون. وهذه الكتب لم تؤلف للخليفة وحده، بل وكذلك ـ وبصفة خاصة ـ لنفسه ولتلامذته وللأصحاب الذين قد يوجدون له من الفلاسفة وكانوا قلّة. ولم يكن ابن رشد ملزماً في هذا الحضور على أن يحلّ كل المشكلات التي يثيرها، ولا على أن يحاول إيجاد تطبيقات عملية لها. وبما أنه ورث تقليداً

(1) الأهواني، تلخيص كتاب النفس، ص 44؛ Gomez Nogales, *La Pisicologia*، ص .15:.
(2) راجع فصل المقال، ص 11؛ *Harmony*، ص 48.

ثرياً من البحث الفلسفي النظري، فإنه كان يوصله إلى من أتى من بعده[1].

ولعله بذل بعض الجهد في تطبيق هذه الفلسفة تطبيقاً عَمَليّاً على أرض الواقع، ولعله أمكنه على أقصى تقدير أن يؤلف كتاباً نظرياً يتناول فيه هذه المواضع العملية مثل الأخلاق أو السياسة[2]. وذاك بعينه هو شرحه سياسة أفلاطون، وقد أراد به أن يُطلع الخليفة على آراء أفلاطون وآرائه الشخصية في الكيفية التي تُقام بها دولة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مثلى. أما الأمور العملية التي قبلها من أفلاطون في هذا الكتاب، مثل المساواة بين الذكور والإناث، والزيجات المشتركة والملكية، فلم يكن من الممكن أن يأخذها الخليفة مأخذ الجدّ، لا هو ولا غيره ممن يضطلع بمسؤولية سياسية، وهو ما كان من شأن ابن رشد أن يعلمه[3]. ولذلك ينبغي أن ننظر إلى هذه الآراء الطوباوية على أنها وصايا أو رموز تشير إلى الدولة المثلى كان ابن رشد يعلم أنها غير واقعية.

ولا أيضاً دفاعه في هذا الشرح عن الحرب التي يقصد بها التغالب والعدوان، على خلاف أفلاطون الذي يقبل الحرب الدفاعية لا غير. فلا ينبغي أن ننظر إلى ذلك بالضرورة على أنه يتضمن بصفة واقعية كل آراء ابن رشد الحقيقية في هذا الموضوع. إن الجهاد الذي يتبنّاه ابن رشد هنا هو اسم لفضائل فلسفية عامة، وليس إسماً لعقيدة دينية خاصة أو عقيدة إسلامية، وكأنها حرب لصالح الحضارة العربية لا للإسلام بذاته، وعندما يثبت ابن رشد أنّ الشريعة الإسلامية تتّفق والشرائع الإنسانية حينئذ فقط يمكن أن يُنظر إليه على أنه يعطي للخليفة قولاً

(1) انظر اعتراض ابن رشد على أصحابه الفلاسفة في ما يتعلق بنظرية العقل الهيولاني الذي يورده في الشرح الكبير على كتاب النفس: *The long Commentary to De anima*، راجع *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, MA, 1953)، ص 399، الأسطر 362 ـ 369.

(2) راجع Ch. Butterworth, "Ethics and Classical Islamic philosophy: A study of Averroes' Commentary on Plato's Republic", *Ethics in Islam*, ed. Richard G. Hovannisian (Malibu, California, 1985)، صص 17 ـ 45.

(3) راجع Lerner، صص 57 ـ 66.

فلسفياً، قد يحتاجه في سياسة خارجية توسعية[1]. إلا أن آراء ابن رشد الحقيقية في الجهاد على قدر من التنوّع والحذر أوفر مما يبدو في شرحه هذا مثلما نرى ذلك مما ورد في مختصره الفقهي في هذا الموضوع، بحيث يظهر شرح السياسة ساذجاً من الناحية السياسية[2].

وخلاصة القول هي إذن أن جوامع كتاب السياسة لأفلاطون لا يغيّر كثيراً انطباعنا عن وعي ابن رشد بمسؤولية الفيلسوف. فهو يعرض آراءه في الفلسفة السياسية وفي أي أمر آخر من الزاوية النظرية وهذه وحدها هي التي تعيّن بصفة عرضية حاجات مجتمعه وأغراضه. إن حياة الفيلسوف هي حياة العقل، والسعي إلى مثال أعلى، وواجب الفيلسوف إزاء مجتمعه هو أن يُخلص لهذه المهمة[3].

ومع هذا كان ابن رشد يدرك أنه باعتباره فرداً من مجتمعه، يجب على الفيلسوف أن يمتثل لعاداته وطقوسه، وأن ينجز الأفعال التي يعدّها المجتمع فاضلة. وفي الفصول الأخيرة من «مقالة هل يتّصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال. . .» يطرح ابن رشد هذه المشكلة ويقبل طرقاً زهدية متنوعة وأفعالاً خاصة بالإسلام. ومع ذلك فهو يقرّ بأنها أفعال شخصية بالأساس ليس لها طابع

(1) نفسه، صص 11 ـ 12 وقارن بالجمهورية V: 469 ـ 471.

(2) راجع ابن رشد بداية المجتهد (القاهرة، 1966) 1: 390 ـ 400، وخاصة ص 398؛ وقد ترجمه ر. بيتارس: R. Peters, *Jihad in Mediaevel and Modern Islam* (Leiden, 1977)، خاصة ص 22. انظر أيضاً تقييم مواقف ابن رشد باعتباره فقيهاً في R. Brunschvic, "Averroès Juriste", *Etudes d'Orientalisme dédiées à la Mémoire de Lévi- Provençal* (Paris, 1962)، I: 67. راجع أيضاً فيما يتّصل بذلك A.L. Ivry, "The toleration of Ethics and the Ethics of Tolerance in Judaism and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, eds W. Brinner and S. Ricks (Atlanta, 1986)، ص 174.

(3) راجع K. Bland, ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active ntellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* (New York, 1982)، العبرية، ص 146، الترجمة الإنجليزية، ص 108.

اجتماعي، وبذلك يبقى إدراك السعادة من باب «تدبير المتوحّد hanhagat hamityhed» .

ويعلم ابن رشد أنّ العلم السياسي يقتضي أن يكون الشخص وجوباً جزءاً من مجتمعه حتى يبلغ الكمال أو السعادة. ولذلك فهو يقبل من الناحية النظرية رأي أفلاطون في واجب الفيلسوف أن يشارك في المجتمع. لكن شريطة أن لا يقيم المجتمع نفسه موانع تعوق دون بلوغ هذه السعادة. ولعله كان هذا الشأن في اليونان القديمة في تقدير ابن رشد، ولكنه يقيناً ليس هذا هو الشأن في مجتمعه. كأن العقد الاجتماعي، إن جاز القول، لم يوجد في زمانه، وذلك كان من الأفضل للفيلسوف أن يُبقي بينه وبين مجتمعه مسافة معينة، دون أن يتعالى عنه وينبذه ضرورة، ولكن دون أن يندمج فيه كثيراً. إن مسؤولية الفيلسوف تتجاوز زماناً ومكاناً معينين وكل أمّة أو ملّة معينة. واعتباراً إلى هذا الموقف لم يكن أفول ابن رشد في العالم العربي مدعاة إلى الدهشة.

نقله عن الإنجليزية: مقداد عرفة منسية بمراجعة المؤلف

نقطة انطلاق الأخلاق

في

فكر ابن رشد

د/ غـانــم هـنـــا

جـامعـــة الكـويت

لم يصل إلينا حتى اليوم نص أصلي لابن رشد، تأليفاً مستقلاً كان أم شرحاً، يثبت له نظرية في الأخلاق. فقد شرح شرحاً متوسطاً كتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»[1] وبقيت لنا بعض شروحاته لـ «جمهورية أفلاطون»[2] تعرض فيها لموضوعات في الأخلاق. لكن ما حفظ من هذه النصوص، بالعربية أو العبرية أو اللاتينية، لا يحتوي على أكثر من ملامسات لا تكفي لتوثيق موقف خاص به في هذا الموضوع.

فمن أين، والحالة هذه، مبرر الكلام عن نقطة انطلاق فلسفة الأخلاق في فكر ابن رشد؟

يتتبع هذا البحث علاقة لغوية ـ فلسفية في نصوص لفيلسوف قرطبة، علها تقدم جواباً عن السؤال المطروح؛ وتمهد لهذا الطريق ملاحظات تاريخية ـ ثقافية قد تساعدنا على تأسيس هذا الجواب.

أولى هذه الملاحظات أن ليس محتماً على دارس أعمال ابن رشد أن يربط مجمل جوانب فلسفته بالفلسفة اليونانية، أرسطية كانت أم غير أرسطية؛ ذاك أن «الشارح» ـ كما درجت تسميته في العصور الوسطى اللاتينية ـ قد خرج على سابقيه في مؤلفات خاصة به في الفلسفة والفقه والطب وعلوم أخرى؛ هذا من جهة؛ ولا يصح، من جهة ثانية، أن يقودنا التقدير العالي الذي حمله ابن رشد لأرسطو بشكل خاص على القول إنه لم يكن يجرؤ على مخالفته، لا سيما وأننا نجد لديه في

(1) راجع: قنواتي جورج: مؤلفات ابن رشد، القاهرة 1978 ص، 86 مع ملحقها ص 371، 267، 327، 328.

(2) المرجع السابق، ص 195، 327، 328.

مواضع عدة تجاوزاً لنظريات أرسطية في المنطق مثلاً أو الميتافيزيقا.

ثم، لا شك ـ وهذه هي الملاحظة الثانية ـ في أن فكره يشكل وحدة متكاملة لا تناقض تحت مظلتها بين الفقيه والعالم والفيلسوف والطبيب. وأن نظرة شمولية إلى ما يمكن أن نسميه المنظومة الفكرية الرشدية لم تتحقق بعد، ولم يجهد باحث وراءها. فقد اكتفى الدارسون بجوانب منها فاصلين الفيلسوف عن الفقيه والطبيب عن العالم.

تتعلق الملاحظة الثالثة، وهي الأقرب إلى موضوع هذا البحث، بما شاع في العصور الوسطى ولا يزال شائعاً حتى أيامنا حول قضية أساسية في فكر فيلسوفنا، وهي ما سمي بالحقيقة المزدوجة، حقيقة عقائدية دينية وأخرى عقلية فلسفية. وتغذت هذه النزعة وترسخت في الأبحاث بفعل الرأي القائل إن ابن رشد قال بمعنى ظاهر ومعنى باطن للنص الديني وهذا يعني حتماً أن للحقيقة وجهين، أحدهما ديني والثاني فلسفي. فأصبح هذا النهج قاعدة لتقصي فكر الفيلسوف، لا بل ذهب البعض إلى أبعد من ذلك فجعلوه يقول بدين للعامة ودين للخاصة. وكان الدافع إلى ذلك موقفه من البرهان والخطابة والجدل. جاء في كتاب باحث معاصر: يبني ابن رشد «على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس (. . .) أهل البرهان والجمهور الغالب»[1]. وسوف نرى في سياق بحثنا أن قضية الظاهر والباطن لا تتجه نحو القول بحقيقة مزدوجة، كما أنها لا تعني ديناً للعامة وآخر للخاصة، ولا هي أساس تقسيم اجتماعي طبقي؛ إن موقف قاضي قرطبة نابع من هم أخلاقي، هو حرصه الشديد على إبعاد الناس غير المؤهلين علمياً عن مماحكات الفرق والعلماء، بقصد الحفاظ على إيمانهم. ولا أفصح من شاهد على صحة رأينا من كلامه شديد اللهجة الموجه إلى أبي حامد الغزالي يقول: «يجب أن لا تُثْبَتَ التأويلات إلا في كتب البراهين (. . .) وأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ

(1) فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت 1992 ط 3، ص 37.

على الشرع والحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذاك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم (. . .) هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»[1]. ولنا عودة على موضوع التأويل هذا وارتباطه بالقضايا الأخلاقية.

أما الملاحظة الرابعة، فظاهرها ذو طابع عام كونها تتعلق بالسؤال حول غياب شبه كامل لمنظومة فلسفية في الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية. نعم، لدينا شروحات لكتب أرسطو وكتابان بعنوان «تهذيب الأخلاق» ككتاب يحيى بن عدي ومسكويه ونصوص أخرى تعالج آراء فلاسفة آخرين ومواضيع هي من صلب الأخلاق كالفضيلة والسعادة وغيرها كما نجدها في مؤلفات الفرق الكلامية، لكنها لا تشكل منظومة فلسفية في الأخلاق. وقد طرح هذا الواقع أسئلة كثيرة على الباحثين، فذهب البعض إلى أن آراء مختلف الفرق الإسلامية في حرية الإرادة والسعادة والكمال وغيرها هي التي تمثل الفلسفة الأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي. في حين راح باحثون آخرون يسوغون غياب هذه الفلسفة ـ إن صح أنها غائبة ـ بالقول: إن الدين الإسلامي الحنيف قد أغنى عن قيام فلسفة أخلاقية.

يقول أحد أهم الباحثين في هذا الموضوع، الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»: «لم ينتج الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية، تلك هي وجهة نظر الباحثين، ولست أذهب إلى مخالفتهم وإنما أضيف إلى القضية السابقة ـ عبارة: بالمفهوم الأرسطي للأخلاق»[2] ثم يجهد هذا العالم في تقصي هذه الفلسفة لدى المعتزلة ثم الأشاعرة والذوقية (المتصوفة) ويتعرض بوجيز الكلام إلى إخوان الصفاء ومسكويه وينتهي في خاتمة بحثه إلى التساؤل: «مشكلة الأخلاق الأساسية بالنسبة للفلسفة الإسلامية

---

(1) كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت 1961، ص 48.

(2) صبحي، أحمد محمود: «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل»، بيروت 1992 ط 3، ص 19.

بوصفها تفكيراً دينياً هي: هل يمكن أن تُستخلص من الفكر الديني فلسفة أخلاقية؟»[1] وعنده أن أسس نظرية في الأخلاق قد تم إرساؤها من قبل المعتزلة. يقول: «لعل الظروف أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد (. . .) فإن صحت جهود علماء المسلمين من أجل أن تقدم لمسلم العصر الحديث زاداً روحياً وقوتاً عقلياً كي يصحح بهما اعتقاده فإنه يجب أن يكون في الاعتبار أن تسري روح الاعتزال في عروق الأحياء كي ينفض عن كاهله وسن القرون»[2].

أخيراً، وفي هذا الإطار الواسع، ملاحظة تاريخية ـ ثقافية أخرى. أن للوحي في الفكر الإسلامي قدرة على توجيه العقل بالإيمان، وهذا ما تم فعلاً في مسيرة هذا الفكر، فلن نجد، مهما تقصينا وأولنا، فيلسوفاً مسلماً أنكر عقائد الإيمان المؤسسة على الوحي، وذلك ليس خوفاً من تكفير أو اضطهاد بل عن اقتناع وتبرير. وقد نزل الوحي وانتشر قبل أن يتبلور فكر فلسفي، فانصبت جهود المفكرين على التوفيق بين الشريعة والحكمة، الحكمة الوافدة على الثقافة العربية الإسلامية. فهل يرى أحد أن الكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو غيرهم قد خامره شك بالعقيدة الدينية حتى تفلسف؟ أن الوحي حملهم، لا بل طالبهم باللجوء إلى العقل في ما ورد فيه، إلى إعمال العقل. أما في المسيحية، فإن الجهود التي بذلت، والتي قام بها على مدى ألف وأربعمائة سنة مفكرون، معظمهم رجال دين مؤمنون، انطلقت وتبلورت في عقول مدربة على التفكير الفلسفي اليوناني قبل أن توجه الجهد نحو العقائد الدينية. إن هؤلاء قد سعوا وراء إعداد العقل وتهيئته لتقبل الوحي، أي حاولوا في معظمهم عقلنة الوحي ليتفق ومتطلبات العقل. ولهذا الاتجاه الذي برز في العصور الوسطى اللاتينية واستمر لدى كثير من الباحثين حتى أيامنا هذه، تأثير كبير على فهم فلسفة ابن رشد، وقد نزعم هنا أنه ساهم في تشويشها، خاصة حينما جعل «التوفيق» بين الدين والفلسفة أساساً لفكره. وهذا ما سوف نراه بعد قليل. ـ ولكن لا بأس بأن نشير منذ الآن إلى أن كلاً من هذين

---

(1) المرجع السابق، ص 315.

(2) المرجع السابق، ص 320 ـ 321.

الواقعين المتباينين بين المسيحية والإسلام من هذا القبيل والمحكومين بعوامل تاريخية وثقافية قد أدى إلى فروق جذرية كان أشدها وضوحاً في الفكر الفلسفي حيث أدى الوحي لدى المسلمين إلى إخصاب العقل حينما بلغ إليه في حين راح فلاسفة العصور الوسطى اللاتينية يبحثون عن توفيق بين الاثنين. وقد تكون هنا بعض بذور ما حدث للمسيحية في عصور لاحقة باسم «الإصلاح» أو «الثورة» وحتى «الإلحاد» وكلها غابت تقريباً في تاريخ الفكر الإسلامي.

تقرأ في هذا البحث ثلاثة نصوص من ثلاثة مصادر رشدية مختلفة للدفاع عن القضية التالية: تقع نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد في الاتصال بين الشريعة والحكمة حيث تمثل الحكمة المعرفة الفلسفية أو العقل النظري بينما تمثل الشريعة الأخلاق أو العقل العملي.

لم يشك أحد في أن ابن رشد كان مسلماً مؤمناً. ألم يكن قاضي قضاة موطنه؟ ألا يكفي إعلانه المتكرر ودفاعه عن إيمانه في ثنايا كتبه شاهداً على ذلك؟ فإذا أراد أحدهم إعلاء شأن «العقلانية» أو «التنوير» أو ترجيحاً للعقل على الوحي، لأحلناه إلى نصوص ووقائع فيها دحض واضح وصريح لتلك الغمزات ومشتقاتها(1). ولست أرى ضرورة إثبات ذلك بأكثر مما ورد في عنوان أحد كتبه، حيث نقرأ: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وهذا هو النص الأول الذي يعتمد عليه البحث، عنوان الكتاب نفسه.

إنه من السذاجة القول إن ابن رشد وضع كلمة «الاتصال» تلبية لمطلب التناغم الموسيقي في العنوان، أي السجع. ومعروف أيضاً موقفه المقاوم للتصوف

(1) كتب أوليفر ليمان، أستاذ الفلسفة بجامعة جون مورز/ إنكلترا في بحث بعنوان: ابن رشد والغرب قدمه إلى المؤتمر الدولي الذي رعته الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية والمنعقد في القاهرة تحت عنوان «ابن رشد والتنوير» (5 ـ 1994/12/8) كتب يقول: «وقد يكون للفيلسوف الرشدي من اللطف ما يمنعه من نقد إيمان المؤمن، ولكنه في قرارة نفسه مقتنع بكذب معتقداته». راجع: ابن رشد والتنوير، المحرران: مراد وهبة ومنى أبو سنة، دار الثقافة الجديدة، دار قرطاس للنشر، الكويت 1997، ص 56.

والمتصوفين، مما يجعلنا نستبعد كلياً معنى «الاتصال» كما قالت به الصوفية. أما ما درجت على قوله معظم الأبحاث فهو ثبت «الاتصال» على أنه «الاتفاق» أو «التوفيق» بين الشريعة والحكمة. وهذا في ما نرى فهم قاصر لمعنى «الاتصال» في فلسفة ابن رشد، لغوياً وفلسفياً.

جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «الوصل ضد الهجران (. . .) خلاف الفصل (. . .)، اتصل الشيء بالشيء: لم ينقطع (. . .) وصل الشيء إلى الشيء: انتهى إليه وبلغه (. . .) وصله إليه وأوصله: أنهاه إليه وأبلغه إياه (. . .)، اتصل الرجل: انتسب (. . .)، اتصل إذا انتمى (. . .)، عدم الانقطاع (. . .)، ويقال: هذا وصل هذا، أي مثله (. . .) ليس له بوصيل أي لا يتبعه (. . .)، ليلة الوصل: آخر ليلة من الشهر لاتصالها بالشهر الآخر»[1].

لم يأت المعجم بأي معنى أو استخدام لكلمة «وصل» أو «اتصال» يفاد منها التوفيق، كما أننا لم نعثر في نص «كتاب فصل المقال» بكامله حضوراً «للوفاق» أو «التوفيق» في ما عدا موضع واحد، حيث يقول ابن رشد: «فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[2]. إلا أن محقق النص وضع ـ وعلى الرغم من غياب الكلمة وعدم استخدامها الملحوظ ـ وضع عناوين مستخدماً مصطلح «التوفيق»، وذلك في قوله: «موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة»[3] و «التوافق بين المعقول والمنقول»[4]. وقد ذهب معظم الباحثين في فكر ابن رشد إلى القول بأن التوافق بين الشريعة والحكمة هو خلاصة جهود هذا الفيلسوف هنا، في «كتاب فصل المقال» وفي «تهافت التهافت» أيضاً.

ولا يخامرنا شك في أن عدم التضاد والتناقض والتعارض بين الشريعة والحكمة هو ركيزة أساسية من ركائز الفكر الرشدي. إلا أن تأويل «الاتصال» على

(1) ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرين، القاهرة 1977.
(2) فصل المقال، المرجع المذكور، ص 35.
(3) المرجع السابق، ص 33.
(4) المرجع السابق، ص 35.

أنه «توافق» لا يفي فكر ابن رشد حقه. نعم، لا تعارض بين الشريعة والحكمة، وحيث وجد يكون ظاهرياً، ونحن نملك أداة لتفاديه هي التأويل. أما الاتصال فمعناه، كما نرى هنا أن الوحي ينتهي إلى الحكمة، دون أن يحتوي هذا المعنى على الإطلاق أن الوحي يحتكم إلى العقل، وهو أيضاً لا يعني أن للحقيقة مظهرين: ديني وفلسفي ـ كما سنرى بعد قليل ـ أو أن للعقل عند ابن رشد قيمة أعلى وأشرف من قيمة الوحي والشريعة. لقد وردت جميع هذه التأويلات للاتصال تحت أقلام هذا الباحث أو ذاك. أما عندنا فإن في الشريعة عقائد إيمانية وقواعد سلوكية وقوانين لمختلف أشكال الحياة والمؤمن مطالب بالإيمان بها والعيش بموجبها، إلا أنها، جميعها، تنتهي إلى الحكمة، تبلغها وتصل إليها. وكون المعرفة اليقينية، البرهان، هي متطلب منها. فإذا كانت تلك تسمى العقل العملي، فإن هذا العقل يتطلب العقل النظري. وهنا، كما نرى، نقطة انطلاق الأخلاق: لا تمارس أخلاق إلا ويرافقها اليقين، الوعي. وهذه نظرية في الأخلاق أصيلة: ليست أرسطوطالية المنشأ والمذهب كما أنها ليست تأسيساً لفلسفة في الأخلاق تكون مجموعة ممارسات تكتسب من خلالها فضيلة أو تتحقق سعادة. في الاتصال بين الشريعة والحكمة أساس كل فضيلة وكل سعادة ومن يتبع الشريعة ويؤمن بعقائدها ويحقق شرائعها ينتهي إلى يقين الحكمة، حيث تقوم هذه بفعل العقل في كل ممارسة إنسانية.

ومن فهمنا لهذا النص الأول يحق لنا القول: إن منطلق الأخلاق في فكر ابن رشد ليس «يونانياً» كما أنه ليس «دينياً». هو في اللحمة، الاتصال، بينهما، حيث لا تناقض ولا هجران ولا قطيعة، بل اتصال بين العقل العملي والعقل النظري. وإذا تمت على ضوء ذلك إعادة قراءة نصوص أساسية أخرى لابن رشد حول قضايا خلافية عدة بينه وبين مفكرين آخرين، لا سيما الغزالي وابن سينا والفارابي وبعض الفرق الكلامية، كخلق العالم والعناية الإلهية وخلود النفس وغيرها لوجدنا من منطلق الاتصال هذا مدخلاً آخر إلى اعتبارات فلسفية أصيلة.

ننتقل إلى نص آخر نجده في مقالة ابن رشد «هل يتصل بالعقل الهيولاني

العقل الفعال»[1] لنقف على ما هو الاتصال هنا.

بداية يأسف فيلسوفنا لفقدان نص أرسطو[2] لكنه يشهد للإسكندر الأفروديسي بأن طريقة فهمه لاتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني «هي في غاية الوثاقة» فيقول: «هذه هي الطريقة التي سلكها الإسكندر (. . .) وذكر أنها طريقة الحكيم»[3]. ثم يتابع: «إنّ الأمر في العقل شبيه بالأمر في الحس. فكما أن في الحس ثلاثة أشياء، قوة قابلة وهي القوة الحساسة، وشيء خارج النفس بالفعل، وهو المحسوس المدرك، والثالث هو المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من ذلك الشيء المدرك، فكذلك يجب أن يكون الأمر في العقل، أعني أنه يقوم أيضاً فيه ثلاثة أشياء: قوة قابلة (وهو العقل الهيولاني)، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس؛ وشيء آخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس (وهذا هو العقل النظري) وهو العقل الذي بالملكة، وشيء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذي يتنزل من هذا الإدراك العقلي منزلة المحسوس من الإدراك الحسي (. . .). ولما كان ليس خارج النفس شيء هو بالفعل من نوع العقل، وإنما خارج النفس صورة في مادة هي عقل بالقوة لا عقل بالفعل، وجب ضرورة أن يكون الذي ينظر إليه العقل الهيولاني بالحقيقة هو عقل بالفعل (. . .) وإذا كان هذا هكذا، فالعقل الهيولاني إنما ينظر إلى العقل الفعال، الذي هو عقل بالفعل، إلا أنه يعقله أولاً بوجود ناقص، وهو العقل الذي بالملكة (. . .) ويعقل بآخرة على التمام والكمال (. . .) [فـ] سمي مستفاداً. وهذا العقل الذي بالملكة (. . .) كأنه وسط بين الموجوذات الهيولانية وبين العقل الفعال»[4]

(1) رسائل ابن رشد الفلسفية، ملحق كتاب النفس، حيدرآباد 1947، ص 119 ـ 124، أعاد نشره ماجد فخري في كتابه: ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت 1992 ط 30، ص 181 ـ 186.

(2) المرجع السابق، ص 181.

(3) المرجع السابق، ص 183.

(4) المرجع السابق، ص 182 ـ 183.

ثم يتابع في فقرة لاحقة: «وهذا العقل، أعني الفعال، هو متصل بالإنسان، وهو كالصورة له، ولذلك يفعل به الإنسان متى شاء، أعني يعقل»(1). الاتصال الذي يعنينا هو اتصال العقل الفعال بالإنسان الذي يؤكد ابن رشد أنه كالصورة له وما يرد بعد ذلك بقليل من أن «هذا العقل الفعال الذي هو العلوم النظرية من أجل فعله الأخير الذي هو إدراكه ذاته»(2).

لا شك في أن رؤية ابن رشد للعقل، بأطواره الثلاثة: العقل الهيولاني، العقل بالملكة والعقل الفعال ليست لتفهم بأن ثمة ثلاثة عقول. هو واحد ويتم فعله في ثلاثة أطوار حيث العقل الفعال أحدها. ويؤكد نص آخر من مخطوطة باريس «القول في القوة الناطقة» أن هذا العقل هو في نفسه شيء واحد منظور إليه من زاويتين: «من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالاً، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً»(3). ومن هنا نفهم موضعاً هاماً في مقالة «الاتصال» يرى فيه ابن رشد أن «ليس (. . .) اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية، مثل ما ندركه بالحس»(4).

يتضح من هذه النصوص أنه بالاتصال ينتقل ما كان بالقوة إلى ما هو بالفعل وفي إطار العقل الواحد، أي القوة الناطقة ويكون هذا الانتقال هنا بفعل العقل الفعال الذي هو داخل النفس.

فهل لا يحق لنا أن ننظر إلى الاتصال بين الشريعة والحكمة على أن ما جاء في الشريعة لا يصبح بالفعل إلا حينما تعقله الحكمة وتنقله إلى مجال الفعل فيصبح

---

(1) المرجع السابق، ص 183.

(2) المرجع السابق، ص 184.

(3) القول في القوة الناطقة، مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم Ms.hék. 1446,/1009 col. I النص العربي للمقالة مكتوب بالأحرف العبرية وقد قمت بنقله إلى الأحرف العربية وضم إلى دراسة قدمتها إلى جامعة غوتنغن، ألمانيا، عام 1974. بعنوان:
«أبحاث حول وحدة العقل في العصور الوسطى» (Hic homo intelligit).

(4) الاتصال بالعقل الفعال في المرجع المذكور، ص 185.

ممارسة؟ فاتباع ما جاء في الشريعة فعل يقوم به الإنسان بموجب ما أوتي من عقل دون أن يكون هو أساساً أو واضعاً له؛ لكنه إذا لم يتصل به يبقى بالقوة... الشريعة تنتهي إذاً إلى الحكمة حيث تُعْمِلُ هذه العقل فيها وتنقلها إلى الفعل على غرار ما يفعل العقل الفعال حينما يتصل بالعقل الهيولاني. ويأتي هذا الفهم بالإضافة إلى أنه ينسجم مع النظرية الأرسطية، من حيث قيمة المعرفة النظرية، بالوصل بين العقل العملي والعقل النظري وصلاً تناظرياً يؤكده ابن رشد بالقول: «الحكم بالإيجاب والسلب في العقل النظري (هما) نظير الحكم بالشر والخير عند العقل العملي»[1] أو قوله: «والحق والباطل في العلم النظري مثل الخير والشر في العلم العملي»[2]. كما يحق لنا من خلال مجموعة النصوص هذه أن نقيم تناظراً بين ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وبين الاتصال بين العقل الفعال والعقل الهيولاني باعتبار أن نقطة انطلاق الأخلاق تقع في تفعيل ما ورد في الشريعة على ضوء يقين مبادىء الحكمة.

أمامنا نص ثالث بعنوان «ضرورة الشرائع عند الفلاسفة»[3] نجده في المقالة العشرين من «تهافت التهافت». يقول ابن رشد: «أصدق كل قضية هي: إن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً (...) وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً، إذا كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية»[4].

نقف أمام ثلاث عبارات أساسية لموضوع بحثنا:

أولاً: كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً.

---

(1) المخطوطة المذكورة في مرجع سابق ص 148 a, col. 2.

(2) المرجع السابق، ص 148 b, Col. 1.

(3) فخري، ماجد: المرجع المذكور، ص 187 ـ 190.

(4) المرجع السابق، ص 189.

ثانياً: كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها.

ثالثاً: البرهان على وجوب العمل هو بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية.

وحينما يثبت فيلسوفنا أن النقطة الأولى هي «أصدق كل قضية» لا يبقى مجال للشك في أنه يعطي درجة الكمال الأعلى للشريعة لكنه يسارع إلى القول إن العقل يخالطها وهذا ما يؤكده بقوله في الموضع نفسه من النص: «ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي».

تقدم هذه النصوص دحضاً صريحاً لمن رأى في فلسفة ابن رشد «تفضيلاً» للعقل/الحكمة على الشريعة أو اكتفاء بالمعرفة النظرية وإعلاء شأنها فوق كل ممارسة أخلاقية. ولست أدري لماذا يصر بعض الباحثين في فكر ابن رشد على اعتباره عقلانياً حتى درجة البعد عن كل ما ليس مصدره العقل. يقول ماجد فخري: ينطوي موقف ابن رشد «على إحلال الفلسفة في أرفع محل من المعارف البشرية، بحيث تبين المعارف الدينية بجميع أشكالها دونها مرتبة. والحق أنه يلزم عن مذهب ابن رشد في الصلة بين الفلسفة والشريعة أن القول الفصل في كل المسائل التي يشكل فيها الأمر أو تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة، إن هو إلا للفلسفة وأصحابها، وأن العقل هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف، حتى الإلهي منها»[1]، وقد ذهب هذا المذهب جميع الذين أعطوا الاتصال بين الشريعة والحكمة معنى الاتفاق/التوافق. لكنهم هم الذين وضعوا أنفسهم ـ وذلك بتأثير مباشر من موقف ارنست رينان ـ في ثنائية: أما الشريعة أو الحكمة واتخذوا من هنا نقطة انطلاقهم لفهم ابن رشد.

ويعطي النص الذي بين أيدينا إشارة واضحة وصريحة إلى أن الأديان المؤسسة على الوحي في جميع أشكالها المعروفة تاريخياً «كما كانت تنحو بالجملة

(1) فخري، ماجد، المرجع المذكور، ص 37.

نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة»[1] وهنا، أي في معرض كلامه عن العامة والخاصة، نجد مجدداً التركيز على الاتصال من حيث قوله إننا «لا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعُنيت بما يشترك فيه الجمهور»[2] لكنه يتدارك حالاً سوء فهم ممكن لهذه التفرقة بين الخاصة والجمهور بحيث تكون شريعة خاصة بالجمهور وأخرى بالخاصة فيحدد المعنى الذي يقصده: «ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته»[3].

ولست أدري من أين وكيف يبرر البعض تفسير ابن رشد من العامة والخاصة أن هذا الفصل أو التمييز ـ هو تمييز اجتماعي بين طبقات الناس: أهل البرهان والجمهور الغالب. يقول ماجد فخري أيضاً: «ولهذا التمييز مغزى هام من الناحية الاجتماعية (...) فهو ينطوي (...) على تصنيف للبشر يكاد يكون قاطعاً في فئتين شبه بيولوجيتين: هما الخواص والعوام»[4]. كلا! ليس هذا موقف ابن رشد... موقفه أخلاقي بحت، لا يؤسس نظرية طبقية كما أنه لا يقدم الحكمة على الشريعة. إنه يطلب من الذي نشأ في بداية حياته على التعاليم المعدة للجمهور في صباه ثم «عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل»[5] بما لا يناقض الأنبياء ويصد عن سبيلهم وإلا كان «أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر»[6].

(1) المصدر السابق، ص 188.
(2) الموضع نفسه.
(3) الموضع نفسه.
(4) المرجع المذكور سابقاً، ص 37.
(5) المرجع المذكور، ص 188.
(6) الموضع نفسه.

فالفضيلة التي يمارسها العالم هي احترام ما نشأ عليه، وإن وصل في العلم درجة التأويل ألا يناقض مبادىء الشريعة وذلك لسببين: أولاً كي لا يقع تحت تهمة الكفر وعقوبته، وثانياً ألا يشكك الآخرين، كما سبق وأشرنا سابقاً.

غير أن هذين السببين هما ثانويان إذا ما نظرنا إلى اعتقاد ابن رشد وفهمه للشريعة على أنها تحتوي على مبادىء العمل التي «يجب أن تؤخذ تقليداً (. . .) من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة ملة ملة»[1] علماً بأن الشرائع مستنبطة بالعقل والوحي وأن «الممدوح (عند الأنبياء) من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة»[2].

سيداتي، سادتي،

لم أكن لأكثر من الشواهد الحرفية، لولا أن كثرة الكلام عن العقلانية والتنوير عند ابن رشد قد رسخت في الفهم الشائع عن فلسفته آراء اعتقد أنها تظلمه. وقد شاعت ليس فقط بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه، بل ولأن الحلة اللاتينية التي وصلت بها فلسفته إلى العصور الوسطى المسيحية قد أرست قضايا نسبت إليه وتسببت بكثير من الجدال وسوء الفهم أيضاً، نذكر منها وحدة العقل والحقيقة المزدوجة بشكل خاص. وفي اعتقادي أن حصر البحث في أساس مثل هذا الفهم المسيء إلى فيلسوفنا هو الانطلاق من أنه، ولأسباب عدة كما يقال، منها اجتماعية وأخرى سياسية أو فلسفية أيضاً، كان يقوم بمناورات بين الفرق والآراء كما أنه ناور بين الحكمة والشريعة.

لقد حاولت في ما سبق إثبات وحدة وتناسق الفكر الرشدي في نقطة انطلاق الأخلاق عنده: الاتصال بين الشريعة والحكمة. ولم أقع على نص واحد يعلي الفلسفة على الشريعة، أو يوحي ولو تلميحاً إلى أن هذه قد تحل محل تلك أو تغني عنها، إن كان لدى العامة أو لدى الخاصة. وما ضرورة الاتصال بينهما في ما

(1) المرجع السابق، ص 189.
(2) الموضع نفسه.

نرى أكثر من التأكيد على أن الصلة هي أن تبلغ الشريعة الحكمة وتنتهي إليها أي تقود إليها مثلما يكون عمل العقل/ الحكمة في أن يوثق هذا الاتصال بالوسائل العقلية وذلك لأن الحقيقة الموصلة إلى السعادة سواء كانت في المعرفة أو في الفضيلة هي واحدة للجميع.

التربيــة عنـد ابن رشــد

د/ هشام نشّابه
رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلامية
التابع لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كلما قرأت كتاباً لمفكر عظيم فكّرت بالدور الذي قام به في ميدان التربية والتعليم. فكل إنسان، في نظري، يقوم من حيث يريد أو لا يريد، بدور تربوي يتّسع نطاقه أو يضيق حسب الظروف التي تحيط به، وحسب وعيه لهذا الدور أو حرصه عليه.

لذلك عندما أُعلن هذا العام (1998) عام ابن رشد، بمناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاته، بادرت، دون تقدير للعواقب، إلى اختيار الكتابة عمّا قدّمه ابن رشد للتربية والتعليم. إذ أنه لا يمكن لفيلسوف له ما لابن رشد من مكانة في الفكر العالمي، فضلاً عن مكانته في الفكر العربي والإسلامي، إلاّ أن يكون له إسهام ذو شأن مرموق في علم التربية. فكل عالم يكتب أو يتحدث إلى الناس، قلّ عددهم أو كثُر، يهمه أن ينقل إلى الناس علماً أو رأياً أو خبرة، وهو بالتالي مدعوّ إلى اختيار أفضل الأساليب لنقل علمه أو رأيه أو خبرته. فهو «مربٍّ» بحكم حرصه على نقل معارفه وهو «معلّم» بحكم اختياره لأسلوب نقل هذه المعارف.

ولئن أصبحت التربية علماً مستقلاً في عصرنا، وتخصّصاً قائماً بذاته، تتفرع عنه علوم وتخصّصات متعدّدة ـ كتاريخ التربية وأساليب التربية وإعداد المعلمين وإعداد المناهج والبرامج التربوية والإدارة التربوية إلخ. . . فإن التربية والتعليم قد حظيا باهتمام المفكرين العرب والمسلمين منذ تبوّأت الحضارة الإسلامية مكان الصدارة بين حضارات الأمم فخصّها بعض العلماء المسلمين باهتمام مميّز. وكتب في هذا العلم الزرنوجي والقابسي وابن سحنون والغزالي وابن سينا. فكتبوا في التعليم إمّا من باب إرشاد المعلّم إلى طريق التعلُّم كما فعل الزرنوجي، أو من باب

النصح والتوجيه للمتعلم كما فعل الإمام الغزالي في رسالته «أيها الولد». أما ابن سينا فقد توجّه إلى الناس كافة وسمّى كتابه في التربية كتاب «السياسة» لأنه حاول أن يرشد كل إنسان، معلماً كان أو غير معلم، إلى طريقة التعامل مع الآخرين، فتحدّث عن «سياسة» الرجل لزوجه وولده وسائر الناس الذين يتعامل معهم. وبذلك يكون ابن سينا أقربَ المفكرين المسلمين إلى تعريف التربية بأنها مهمةُ كل إنسان يعيش في المجتمع المدني، وهو التعريف الذي يجعل التربية ـ أي التعلُّم والتعليم ـ جزءاً من حياة كل إنسان.

وممّا لا شك فيه أن حضّ الإسلام للمسلمين على طلب العلم ـ في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ـ كانا أهمَّ العوامل التي ساعدت على ازدهار دور العلم في الحضارة الإسلامية.

غير أن كتب تاريخ التربية المعروفة في الجامعات الغربية وفي جامعات الوطن العربي والعالم الإسلامي، لا تخصّ علم العربية عند المسلمين بأي ذكر، وإنما تتجاوز كتب العرب والمسلمين في التربية، وكأنما عصر الحضارة العربية والإسلامية، رغم الاعتراف بازدهار العلوم فيه، لم يُنتِجْ نُظُماً تربوية ونظرياتٍ تربوية ومؤسسات تربوية ذات بال. حتى ليكاد الدارس يتوهم أن المعارف والعلوم التي ازدهرت في الحضارة العربية الإسلامية، قد ازدهرت في فراغٍ وبجهد فردي، أي دون أسس تربوية، مؤسسية ونظرية.

ولعلّ هذا ما حدا ببعض مراكز الأبحاث في السنوات العشر الأخيرة إلى توجيه اهتمامها إلى جمع ونشر التراث التربوي الإسلامي. وهو جهد مشكور يملأ ثُغرةً في ثقافتنا ووعينا لهذا الجانب الجليل من تراثنا الثقافي.

انطلاقاً ممّا تقدم، استنطقت كتابات ابن رشد عن رأيه في التربية والتعليم، وأعدتُ قراءةَ كتبه من هذا المنظار، فوجدت فيها مادة مفيدة للمربين ولعلم تاريخ التربية، ضمَّنتُها هذا المقال.

وقد قسمت البحث إلى قسمين هما:

1 ـ الموقف الفكري العام لابن رشد وصلته بالتربية والتعليم.

2 ـ طرق وأساليب التربية والتعليم عند ابن رشد.

وقد استفدت من جميع كتب ابن رشد المنشورة ومن الأبحاث التي تناولت فكر ابن رشد لاستخلاص آرائه في هذه المواضيع، مع أن ما كتبه ابن رشد وما كتبه عنه المحدثون من الكتّاب لم يقصدوا إلى الكتابة في علم التربية والتعليم كما نفهمه اليوم.

1 ـ الموقف الفكري العام عند ابن رشد، وصلته بالتربية والتعليم.

لا بد من الإشارة إلى أنّ ابن رشد لم يكتب في علم التربية بوصفه فرعاً أو تخصصاً مستقلاً، شأنه في ذلك شأن العديد من المفكرين المسلمين في العصور التي ازدهرت فيها الحضارة العربية/ الإسلامية. وإنما يستطيع الدارس أن يستخلص من نظرته الفلسفية مواقفَ فكريةً أو مبادىءَ عامة يستطيع المربي أن يستعين بها لإقرار مبادىء ذات فوائد مهمة في علم التربية. هذه المبادىء سنحاول تبيانها فيما يلي:

أولاً: تقسيمه العلم إلى قسمين رئيسين: علم نظري وعلم عملي، أو المبادىء النظرية التي يسميها ابن رشد «العلميّات»[1] وهي أمور يتعرض لها «الراسخون في العلم»، ولا يجب أن يخوض فيها الدارسون في المراحل الأولى من دارستهم. ذلك لأن «العلميات» هي في غالب الأحيان موضعُ خلاف، وليس من الحكمة ولا من المفيد تعريضُ الدارس المبتدىء لمسائل الخلاف التي تشوّش تفكيرَه وتربكَه. ثم إن عامة الناس يحتاجون إلى الأمور العملية التي تُعينُهم على تنظيم حياتهم. وكسب معاشهم وهي أمور لا خلاف فيها ولا جدال. وإن حصل فيها اختلاف فالتوصل إلى اجتماع الرأي حولها ليس صعباً[2].

---

(1) انظر فصل المقال. . . تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 100.

(2) المصدر السابق.

وواضح أن ابن رشد يعطي العلوم النظرية، أو «العلميّات»، مقاماً أرقى في سلم العلوم من العلوم العملية، لا باعتبار «العلميات» الأساس التي تبنى عليها الأفعال والأعمال وحسب، وإنما لأن هذه العلوم النظرية تتجاوز ظواهر الأمور إلى جواهرها وهي تحتاج بالتالي إلى قدراتٍ فكريةٍ لا تتوفر إلاّ عند الخاصة من الناس. ولا يمكن أن يحصل فيها الإجماع الذي يحتاجه عامة الناس لتسيير شؤون حياتهم دون مشقة.

ويميل ابن رشد إلى تصنيف العلوم أيضاً إلى علومٍ «جدلية» وهي العلوم التي تخاطب العقل، ولكنها تمارس الجدل لذاته ولا يهمها أن تتوصل إلى الحق، وعلومٍ «خطابية» تخاطب العاطفة يكون دورُ العقل فيها محدوداً[1].

ثانياً: إن تقسيم العلم إلى نظري وعملي يستتبع، كما هو واضح مما تقدم، تقسيم الناس إلى أصناف وفق تباين فِطَرِهم وقرائحهم[2]. ولذلك جاء الشرع مشتملاً «الظاهر والباطن». فالظاهر هو ما يلتَزِمُ به عامة الناس وهو ما يجب أن يعرفوه ويتعلموه أولاً. إنه ما تتضمنه «الآيات المحكمات». وأما «الباطن» وهو الذي يستدعي النظر والتأويل فهذا شأن العلماء. يقول ابن رشد: «والسبب في ورود الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق». والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيهُ الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها.

وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هو الذي أَنزَلَ عليك الكتابَ فيه آياتٌ محكمات﴾ إلى قوله ﴿والراسخون في العلم﴾[3].

يدعو ابن رشد، بناءً على ذلك، إلى تعليم الشرع للجميع. أي تعليمهم ما

(1) انظر المصدر السابق، ص 100 وص 117.
(2) انظر المصدر السابق، ص 98.
(3) المصدر السابق، ص 98.

هو متفق عليه ولا جدال فيه[1]. باعتبار أن شرع العبادات والمعاملات لا يحتمل الجدل إلاّ في حدود ضيقة.

ثم إن تعليم الشرعِ المتفقِ عليه ميسَّرٌ للناس كافة لأن «طرق التصديق وأنحاء طرق التصوّر»[2] هي في متناولهم ولا تستعصي على فهمهم. أما العلوم «الجدلية» التي قد تحتمل التأويل، وقد تُعرِّضُ مَنْ يخوضُ فيها إلى الاتهام بالجحود والكفر، فتعليمها قد يستعصي على فهم الكافة من الناس، إذ يقتضي معرفةً بعلوم الفلسفة عموماً وعلم المنطق بخاصة[3]. وفي هذا المجال يبرز واضحاً تأثُّرُ ابن رشد بالفلسفة اليونانية وبمن سبقه من فلاسفة المسلمين. غير أن ابن رشد «قد جعل الفلسفة واحدة، والمنطق علوماً متعددة، في حين أن المتعارف عليه هو العكس»[4].

ثالثاً: إن موقف ابن رشد من العلوم يستدعي تعليم الفضائل. وابن رشد يَبْني المجتمعَ المتعلمَ على الانفتاح، وتحكيم العقل، وتقبُّلِ الفكر المخالف والتسامح. ولعلَّ هذه الفضائل التي مارسها ابن رشد وأخذ على من سبقه من المفكرين عدمَ الالتزامِ بها هي الأساس الذي يَبني عليه ابن رشد شخصيةَ العالم والمتعلّم.

والأخلاق عند ابن رشد معيار التصرف والفتوى. ولذلك كان من الطبيعي أن يحتلَّ مبحثُ أخلاقِ العلماءِ وفضائِلهم مكانةً أساسية في كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. فالفتوى الصحيحة يجب أن تتفق مع قواعد الأخلاق لأن «الشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق»[5].

ولعلّ أرفع المبادىء وأجلّ الفضائل عند ابن رشد أن يعمل الإنسانُ بما يعلَمْ

(1) المصدر السابق، ص 116.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر السابق، ص 56 وص 59.
(4) راجع **فصل المقال**. . . مقدمة الجابري، ص 56.
(5) العبيدي، حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الفكر العربي، ص 110.

وبما يعتقدُ أنه الصواب. وهذا ما جعل كتاب **بداية المجتهد**. . . كتاباً تربوياً ومن أهم الكتب أثراً في حركة التجديد والاجتهاد في العصر الحديث[1]. فقد كان ابن رشد «سابقاً لعصره وذلك مصدر مأساته»[2].

أما إذا تعارضتْ المصلحةُ مع قواعدِ الأخلاقِ، فالعملُ بقواعد الأخلاقِ هو الأرجح. لأن النظر إلى المصلحة ينبغي أن يكون على أساس «مقاصد الشريعة التي هي الحكمة والأخلاق»[3].

رابعاً: إن المبدأ الرابع الذي بُنِيَ عليه الفكر التربوي عند ابن رشد، هو موقِفُهُ من الخطأ. الخطأ في التفكير أو التأويل أو الاستنتاج. فقد أدرك ابن رشد أن العمل الفكري يحتمل دائماً الخطأ. بل يكاد يكون الخطأُ صفةً ملازمةً للإنسان في جميع ما يصدر عنه. ولذلك فإن من أجلِّ ما يجب أن يكتسبه الإنسان من صفات، وأن يتعلمه من أصول، هو الموقفُ من الخطأ الذي قد يقعُ المرءُ فيه أثناء سعيه إلى معرفة الصواب. ويفرِّقُ ابن رشد بين خطأ العلماء وخطأ غيرهم. فخطأ العلماء مصفوحٌ عنه.

وخطأ غيرهم إثم[4]. «وهو يبني هذا الموقف على قول الرسول عليه الصلاة والسلام» إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر. فهو إذاً خطأ مصفوح عنه شرعاً[5]. كما يفرِّقُ ابن رشد بين خطأ العالم في العلم والخطأ في مبادىء الشرع، مثل «الإقرار بالله وبالنبوات والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[6] لأن هذه المبادىء أصول، الخطأ فيها يفسد الحياة. ولذلك قال عليه

(1) المصدر السابق، ص 214.
(2) المصدر السابق، ص 216.
(3) المصدر السابق، ص 111.
(4) انظر فصل المقال. . .، ص 107.
(5) نفس المرجع.
(6) نفس المرجع. ص 108.

السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي »[1].

ويستتبع موقفُ ابن رشد من الخطأ موقِفَه من اختلاف الرأي والتأويل، وحق العالم والمتعلم في الاعتراض. وهو في هذا المجال رائدٌ بيداغوجي ومربٌ أصيل. إذ يعتبر أن الإجماعَ في المسائل النظرية غيرُ ممكن بل قد يكون غيرَ مرغوب فيه[2]. وإنما يكون الإجماعُ في الأمور العملية فقط. وهو في هذا الموقف لا يستثني أحداً، فهو على استعداد لتقبّل الرأي المخالف أو الرأي المعارض حتى من غير المسلم. ولا يَحمِل الاعتراضُ مَحمَلَ سوء النيّة أو العداوة، بل يعيد ذلك إلى أن الله لم يشرح صدر المعترض للإيمان. وهو يستشهد بقول الله عز وجل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عنَ سبيلَه وهو أعلمُ بالمهتدين﴾ [النحل: 125][3].

خامساً: إن غاية المعلم هي تعليم أسلوب التفكير قبل إعطاء المعلومات والوقائع. وكتاب **بداية المجتهد**... خاص بترسيخ هذا المبدأ عند الدارسين والعلماء. وكذلك كتاب **الكليات**. حتى يمكن اعتبار هذين الكتابين خاصين بعلم التربية الإسلامية وفلسفتها. إذ يهدف ابن رشد إلى أن يعلّم فيهما «الأسلوب العقلي في التفكير والكتابة» وطريقة الترتيب والتصنيف للمباحث والفصول والمطالب والأبواب...»[4].

سادساً: المبدأ السادس هو: «تعليم العلم الحق والعمل الحق». وهو «مقصود باعتبار أن غاية التربية تنبثق عن غاية الشرع». يقول ابن رشد: وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفةُ اللهِ تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفةِ منها، ومعرفة السعادة، [...] والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة.

(1) نفس المرجع. ص 109.
(2) نفس المرجع... ص 99 ـ 100.
(3) المصدر نفسه. ص 96.
(4) العبيدي، حمادي، ابن رشد...، ص 203.

وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال [. . .]»[1].

سابعاً: إن التعليم «تصور وتصديق». والمقصود بالتصور الملاحظة والتجربة والمقارنة وضرب والأمثال. وأما «التصديق» فيأتي في مرحلة لاحقة وهو مبني على البرهان. وهذا «النظر البرهاني» هو عند ابن رشد من صلب الدين. يقول: «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2]. وعلى هذا الأساس يصنف ابن رشد الناس، كما سنرى، ويضع «أصحاب البرهان»، أي علماء المنطق، في أعلى المراتب.

ويعتمد ابن رشد هذا المبدأ التربوي العام في جميع كتاباته. ولكنه يتجلى بأوضح صورة عندما يبحث في علم الطب. فكان ذلك عاملاً مهماً في نشأة علم الطب الذي انتقل تحت تأثير الأطباء المسلمين، ومنهم ابن رشد، من علم متصل بعالم الأرواح إلى علم متصل بالطبيعة، فتحول «من الوهم إلى العلم» وأصبحت الأمراض تخضع للسببية وتعرف بالملاحظة والتجربة[3].

وتكمن في طيات هذا المبدأ دعوة ابن رشد إلى بذل الجهد لاكتشاف المعرفة لا مجرد اقتباسها عن الآخرين. لأن السعي للكشف عن الجديد بالتجربة أو الملاحظة أو التأويل، أي بإعمال العقل، يمكن الدارس من أن يضيف الجديد والمفيد إلى التراث المعرفي العالمي. وهذا حضّ على الاجتهاد والإبداع.

والملاحظ أن ابن رشد لم يكن محتاجاً للدعوة العلمية التي شهدتها أوروبا بعد القرن الخامس عشر الميلادي لتحرير الفكر من قيود الاتباع والتقليد بل إنه يستوحي هذا الموقف من الإسلام نفسه. ومن موقف العلماء المسلمين عموماً. الذين استوعبوا منطق أرسطو وفكر حجة الإسلام الغزالي ومذاهب المعتزلة

(1) فصل المقال. . .، ص 115.
(2) المصدر نفسه، ص 71 ـ 72 وص 96.
(3) العبيدي، حمادي، ابن رشد. . .، ص 31.

والأشاعرة وغيرهم دون أن يؤدي ذلك إلى إحداث شرخ أو فصل بين العلم والشريعة.

فمنذ ابن رشد لم يعد الفكر الإسلامي بحاجة إلى ثورة علمانية كالتي شهدتها أوروبا في عصر الأنوار، لكي يصبح فكراً علمياً وعالمياً، وإنما أصبح التطور والإبداع جزءين مكونين للفكر الإسلامي وهدفين رئيسين من أهداف التربية. أما ما شهدناه من جمود الفكر الإسلامي في الفترات المتأخرة فهو، في ضوء فلسفة ابن رشد التربوية، انحراف عن النهج الإسلامي الأصيل.

2 ـ ما قدمه ابن رشد من توجيه في طرائق التربية والتعليم.

ينطلق ابن رشد في تحديد أساليب وطرائق التربية والتعليم من المبادىء العامة المذكورة أعلاه. غير أنه من الملاحظ أن هذه الأساليب والطرق تعكس تصنيفه الناس حسب «طبائعهم» و «قرائحهم» و «فطرهم». ولعل دراسة متأنية لما كتبه حول تصنيف الناس تبين فيما إذا كانت «الطبائع» و «القرائح» و «الفطر» كلمات مرادفة لبعضها أو أنه قصد من كل منها معنى خاصاً. وقد يبقى هذا التساؤل دون جواب موثوق طالما أن أكثر مؤلفات ابن رشد قد فقدت. وإلى أن نكتشف ما يناقض ما سنقول، فإن ابن رشد لم يعترف للتربية والتعليم بالقدرة على تغيير أساسي لطبائع الناس وقرائحهم وفطرهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التصنيف لا يتضمن عند ابن رشد استعلاءً أو تكبراً لفئة من الناس على فئة، ولا احتقاراً. فالناس كلهم عباد الله، وهم في عبوديتهم لله عزّ وجلّ متساوون.

غير أنه لا يغيب عن ذهن ابن رشد، ولا عن ذهن الكثيرين ممن تقدمه وممن تأخر عنه، ما خص عليه القرآن الكريم والحديث النبوي من طلب العلم بوجه عام، وما لذلك من أثر في رفع درجة الإنسان في نظر الله والرسول والناس جميعاً. ولكن طبيعة العصر الذي عاش فيه ابن رشد، وتفشّي الجهل والأمية فيه، واقتصار التعليم على فئات ضيقة من الناس، جعله يعتبر أن تغيير ذلك الواقع أمرٌ متعذر،

فقبل به كما لو أنه أمر محتوم. فلم يتصور ابن رشد ولا من سبقه من الفلاسفة، حتى عندما تصوروا «المدينة الفاضلة»، أن هذه «المدينة» يمكن أن يصبح فيها جميع الناس «علماء». فالفطرة هي التي تجعل بعض الناس مؤهلين لهذه المرتبة الخاصة بينما تُبقي سائر الناس دونها.

هذا لا يعني، بالطبع، أن الإيمان واتقان وسائل كسب العيش، وقف على فئة دون أخرى. فالكل، بغض النظر عن القدرة على اكتساب المعارف النظرية، مؤهل للإيمان بالله بحكم الفطرة، ولاتقان الصنائع المختلفة. وهمُّ العالم أن يوجه هذه الفطرة الوجهة الصحيحة لتحقيق السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة.

ولا بد هنا من إشارة سريعة إلى الفيلسوف ابن طفيل الذي عاصر ابن رشد وعرفه وتعاون معه. فقد نظر ابن يقظان إلى ما حوله بالفطرة وأدرك أن لهذا الكون خالقاً هو الله عز وجل. بينما اهتم نظيره الغربي روبنسون كروزوي، بفطرته أيضاً، إلى ما حوله فاكتشف وسائل العيش. فالطبيعة عند فلاسفة الأندلس «ظاهرة دينية»، بينما هي عند غيرهم «ظاهرة طبيعية»... ولكن هذا بحث لا يتسع له هذا المقال.

فالناس إذاً عند ابن رشد ثلاث فئات: جمهور وجدليون وخواص. ولكل من هؤلاء طريقة أو أسلوب يخاطب به. والمبدأ هو أن يُخاطَبَ الناسُ على قدر عقولهم. وأفضل طرق تعليم الجمهور، عند ابن رشد، هي الطريقة الخطابية. وهذه الطريقة تُخاطبُ العاطفة. وأفضل طرق تعليم الجدليين هو الجدل الذي يقصد به لذاته. وأفضل طرق تعليم الخواص، وهم أعلى أصناف الناس وأجدرهم بالتقدير، هي طريقة البرهان الذي يهدف إلى الوصول إلى اليقين. والجمهورُ «عملي»، والجدليون «نظريون» وأما «أهل البرهان» فهم عمليون ونظريون معاً، وهم أعقلُ الناس وأكثرُهم نفعاً لذواتهم ولغيرهم[1].

بناء على ذلك. يقول ابن رشد. فإن خير ما يتعلمه الجمهور هو القرآن

(1) انظر فصل المقال، ص 72 ـ 73 وص 118 ـ 119.

الكريم[1]. لأن تعليمَه يفي بأغراض الشرع الأساسية، كما يفسح المجال أمام من يشاء للانتقال في درجات العلم حتى يصل إلى أعلاها. وهذا من دلائل الإعجاز في الكتاب العزيز الذي هو للجميع وللخاصة في آن معاً[2]. وقد توسع ابن رشد في شرح ذلك في كتابه **مناهج الأدلة في عقائد الملّة**.

إن أهم ما نستنتجه من هذا الموقف، هو أن مهمة المعلم والمربي هي أن يسعى لمساعدة جميع الناس آخذاً في الاعتبار قدراتهم. وأن العلم ليس وقفاً على أناسٍ دون آخرين وأنه يفيد الناس في الحياة العملية والنظرية، وفي الحياة الدنيا وفي الآخرة. وهذه، كما هو واضح، نظرةٌ شمولية تجعل التربية والتعليمَ أساسَ الفكرِ والعملِ جميعاً. ولذلك كانت التربية، كما نفهمها اليوم، جزءاً من علم مقاصد الشريعة التي تستهدف، كما يقول ابن رشد، «صلاح الإنسان في نفسه وعقله، وحتى يَصْلُحَ تصرّفُهُ فيما بين يديه مما سُخِّر له»[3].

إن ما وصل إلينا من أخبار ابن رشد لا يعلِّمُنا الكثير عن نشاطه التعليمي. غير أنه من الطبيعي لرجل له شهرة ابن رشد، ونشأ في بيت من العلماء، أن يكون قد جلس للتدريس. إذ لا بد أن يكونَ الأمراءُ الموحّدون قد استفادوا منه في تدريس الطلاب في المدارس التي أنشؤوها في عاصمة دولتهم (مراكش)، خاصة وأن وابن رشد كان يتفق مع توجّه «الموحّدين» في مواقفهم الفكرية منذ حاول مؤسس هذه الدولة محمد بن تومرت التوفيق بين الوحي والعقل[4].

ويذكر ابن ميمون في مقدمة كتابه **دليل الحائرين** أنه تلميذ لابن رشد[5]. ومع أن ابن الأبّار الذي ترك لنا أفضل سيرة لابن رشد لا يذكر أنه قام بالتدريس، غير أنه يقول: «كان يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع

(1) نفس المرجع. ص 74.
(2) نفس المرجع. ص 124.
(3) العبيدي، مذكور آنفاً، ص 99.
(4) المصدر نفسه، ص 13.
(5) المصدر نفسه، ص 21. والمقصود هو تأثره بفكر ابن رشد، لأنه جلس في مجلس علمه.

الحظ الوافر من الإعراب والأدب، وكان يحفظ شعرَي حبيب [أي أبو تمّام] والمتنبّي ويكثر التمثّل بهما في مجلسه»[1]. وهذا يدل إلى أنه كان لابن رشد مجلس يقصده طلبة العلم.

فأي أسلوب كان يطبّق ابن رشد في مجالس العلم التي كان يعقدها؟

«إن لبّ المنهج الذي سلكه ابن رشد في كتابه [بداية المجتهد ونهاية المقتصد...] إنما هو ربط الفروع بالأصول، أو ما يسمونه: تخريج الفروع على الأصول، والدليل على ذلك هو الكتابُ كلُّه، فلا تكاد تمرّ مسألةٌ دون أن يربِطَها بأصلِها الذي استُمدت منه. وابن رشد نفسه يُعلن عن منهجه هذا، ويذكر أن غايته ليست الإحاصة بالفروع، وإنما هي غاية تعليمية منهجية...»[2] وكأني بابن رشد لم يقصد التأليف في علم أصول الفقه وإنما قصد أن يعطي الدارس للشريعة دليلاً عملياً لطلب العلم في بابٍ هو من أجلّ أبواب العلوم الشرعية هو علم أصول الفقه. ذلك أن هذا العلم مبني على المبادىء الأساسية أو «الكليات» التي تتفرّع عنها مختلف العلوم الشرعية الأخرى.

ولأن ابن رشد معلّمٌ، وأسلوبه تعليمي، فهو يضع القاعدة أولاً ثم يعطي الأمثلة. «وإذا ساق أمثلة فلا يسوقها ليهدف منها أصلاً إلى بيان حكم تلك المسألة بالذات كما هو الشأن عند أصحاب كتب الفروع، وإنما يسوقها لبيان أوجه المذاهب فيها، وأوجه الخلاف، ثم ينتهي من ذلك إلى اجتهاد يجتهده»[3]. وهو في كل ذلك يتبع الأسلوب المنطقي، فينتقل من خطوة إلى خطوة تليها متدرجاً من البسيط إلى المركب مع إعطاء الأمثلة وشرحٍ للمسائل «حتى يخيّل إليك أنك أمام أستاذ يشرح درساً لتلاميذه» والأمثلة على ذلك كثيرة[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 125.

(3) المصدر نفسه، ص 240.

(4) راجع العبيدي، ص 204 ـ 207، حيث يورد الكاتب أمثلة عدّة للأسلوب التعليمي الذي يعتمده ابن رشد عند معالجة المسائل الفقهية.

ولعلّ هذا الأسلوب التعليمي هو الذي أساء إلى علاقته مع الأمراء الذين قرّبوه فاعتبروا أسلوبَ المعلِّم في الحديث، مع الأمراء والسلاطين، استعلاءً عليهم أو حطّاً لمكانتهم.

ومن أسلوبه في التعليم أنه يذهب إلى المقصد مباشرة ودون مقدمات. فابن رشد يتفادى الحشو والاستطراد، فإن طرح مسألة قدّم لها بإيجاز ثم انتهى إلى النتيجة.

وخلاصة القول، إن ابن رشد معلّم ومربٍّ في الأسلوب الذي اتبع في عرض أفكاره إذ ينطلق من الأصول إلى الفروع، ومن السهل إلى الصعب، ومن النظرية إلى التطبيق. ولئن قصّرت كتب الطبقات في ذكر الذين أخذوا العلم مباشرة عن ابن رشد فلعلّ ذلك عائد لذيوع صيته وعميق أثره في جميع معاصريه ومن جاء بعده من العلماء من العرب وغيرِهم في الشرق والغرب. ولذلك يحق القول بأن جميع مفكري عصره، والعصور التي تلته حتى عصر الإصلاح وعصر الصحوة الإسلامية منذ القرن الماضي حتى اليوم هم من تلامذة ابن رشد. فإن لم يكونوا يبقى علمهم ناقصاً ومقصراً ما لم يتتلمذوا عليه.

هشام نشابه

مراجع البحث

أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، بيروت، دار الفارابي، 1988.

ـــــ، فلسفة ابن رشد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

العبيدي، حمادي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الفكر العربي، 1991.

فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة 1992.

الحلو، عبده، ابن رشد فيلسوف العقل، بيروت، بيت الحكمة، 1979.

العريبي، محمد، ابن رشد وفلاسفة الإسلام من خلال «فصل المقال» و «تهافت التهافت»، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1992.

ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

ـــــ، تهافت التهافت، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.

ـــــ، رسالة السماع الطبيعي، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.

ـــــ، رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.

ـــــ، رسالة الآثار العلوية، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.

ـــــ، رسالة النفس، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.

ـــــ، رسالة ما بعد الطبيعة، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994.

ـــــ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 6 مجلدات، طبعة أولى، بيروت، دار

الكتب العلمية، 1996.

ـــــــ، **رسائل ابن رشد الطبية**، تحقيق الدكتور جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1407 هـ/ 1987 م.

ـــــــ، **تلخيص كتاب العبارة**، حقّقه الدكتور محمود قاسم، راجعه الدكتور تشارلس بترورث والدكتور عبد المجيد هريدي، الهيئة العامة للكتاب، 1981.

ـــــــ، **تلخيص كتاب القياس**، حققه الدكتور محمود قاسم، راجعه الدكتور تشارلس بترورث والدكتور عبد المجيد هريدي، الهيئة العامة للكتاب، 1983.

ـــــــ، مقدمات ابن رشد، في كتاب المدونة الكبرى، / 5/ أجزاء، بترورث، دار الكتب العلمية، 1415 هـ/ 1994 م.

3 ـ مسائل دينية

ـ الجدل بين ابن رشد والمتكلّمين، د. زكريا بشير إمام.

ـ الجانب الروحي (الزهد والتصوّف) عند ابن رشد، د. كامل مصطفى الشيبي.

الجدل بين ابن رشد والمتكلمين

د/ زكريا بشير إمام

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي
ومدير جامعة جوبا

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ابن رشد لماذا؟

مقدمة:

ابن رشد من فلاسفتنا العرب المسلمين الذي استحق بجدارة لقب «الشارح الكبير» لفلسفة أرسطو، حكيم اليونان. فقد قدم ابن رشد أغلب آثار أرسطو عبر الشروح والجوامع والتلخيصات، وقد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو في أحيان كثيرة. وأضاف إليها الكثير، وقد كان ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية والإسلامية في العصر الوسيط.

ولكن هذا الفيلسوف العظيم قام بدراسات نقدية تناول بها مذاهب المتكلمين وخاصة في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» كما أنه انتقد الغزالي بصورة أكثر خصوصية في كتابه «تهافت التهافت» فقام بتفنيد آرائهم وانتقادها، واعتبر علم الكلام عاجزاً عن الوصول إلى كمال المعرفة (ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة. إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا)[1].

كما أنه اتهم مناهج المتكلمين بأنها في أغلبها خطبية وغير برهانية وسفسطائية وهمية وأنها مجرد شكوك عويصة.

وبذلك يكون ابن رشد منكراً لمكانة المتكلمين العظيمة في تاريخ الإسلام،

(1) الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 76.

ومنكراً للدور الكبير الذي قام به علم الكلام في النهوض بالإسلام في وجه مناهضيه.

لقد كان دور المتكلمين عظيماً جداً، ومناهجهم التي كانت موضع انتقاد ابن رشد كان لها دور كبير في دخول أعداد كبيرة من الناس في الإسلام.

لقد كان موقف ابن رشد موقفاً متشدداً يفتقر إلى المرونة والموضوعية، وركز على سلبيات المتكلمين دون أن يوجه أي اهتمام إلى إيجابياتهم العديدة التي لا تنكر، واعتبرهم مجرد قوم ظنوا أنهم تفلسفوا، وهم في نظره لم يبلغوا تلك الفلسفة ولم يتوصلوا إليها، رغم أنه في الحقيقة يُعتبر علم الكلام فرعاً من فروع الفلسفة ويحتوي على أفكار فلسفية عميقة تؤكد هذه الصلة.

كان من الممكن قبول الاختلاف في وجهات النظر بين ابن رشد والمتكلمين، ولكن لا يمكن قبول ذلك الموقف المتشدد من ابن رشد والذي يقلل فيه من شأن المتكلمين ويعتبرهم من الكفرة الضالين رغم دورهم المشهود في رفعة الإسلام، وهو يعتبرهم كذلك من أصحاب البدع والعقائد الفاسدة ومن أهل الزيغ والفتنة، وهذا كله إجحاف في حق المتكلمين كان للأسف على يد فيلسوف عظيم هو ابن رشد.

ولذلك فقد كان هذا الموقف الناقد من ابن رشد للمتكلمين موضوع هذا البحث الذي حاولنا أن نتوصل من خلاله إلى نتيجة مهمة وهي الإجابة على هذا السؤال: لماذا اتخذ ابن رشد هذا الموقف من المتكلمين؟

ماذا قال ابن رشد عن المتكلمين؟

تعرض ابن رشد للمتكلمين عبر مؤلفاته المختلفة وأهم هذه الكتب التي انتقد فيها آراءهم ومناهجهم: كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، وكتاب تهافت التهافت، الذي كان ردّاً

منه على كتاب الإمام الغزالي: (تهافت الفلاسفة).

قال ابن رشد في كتابه فصل المقال: (فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق. وزائداً على هذا كله، فإن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها ـ إذا تؤملت ـ وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان، ولا هي مع ذلك مما يفهمه جمهور الناس، لكونها أكثر غموضاً من الطرق المشتركة لأكثرهم. بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائط، ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباريء بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة، ومن هنا اختلفوا، فقال قوم: أول الواجبات النظر، وقال قوم: الإيمان، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحدة، فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا)(1). وقال عن تأويلاتهم: (أعني تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق. ولهذا كثرت البدع)(2). وقال عنهم: (وليس ها هنا حد يشمل العلمين كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا)(3) وقال عنهم: (نرى قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون: إن الواجب حملها على ظاهرها إذا كان ليس ههنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية وقوماً آخرون ممن يتعاطى البرهان

(1) فصل المقال، ص 36.
(2) المصدر السابق، ص 38.
(3) المصدر السابق، ص 33.

يتأولونها. وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً[1]. وقال عنهم: (فإنا قد شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه. وأعني لا تقبل تأويلاً وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور. فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة)[2]. وقد أكثر ابن رشد من حديثه عن المتكلمين في كتابه: الكشف عن مناهج الأدلّة، حيث قال عنهم: (وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة. والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية. وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة)[3].

وقال عن الأشاعرة: (وطريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ـ وهو الذي يسمونه الجوهرة الفردة ـ طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارىء)[4]. وقال عن مناهجهم: (إلى ما في هذا كله من التشغيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق، لكان من باب تكليف ما لا يطاق. وأيضاً فإن هذه الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم، قد جمعت بين هذين الوصفين معاً. أعني أن الجمهور ليس في

(1) فصل المقال، ص 29.
(2) المصدر السابق، ص 34.
(3) الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 46.
(4) المصدر السابق، ص 48

طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور)[1]. وقال أيضاً: (والدلائل التي يستعملها الأشعرية في إثباته هي خطبية في الأكثر)[2]. وقال عنهم: (إنّ ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور)[3]. وقال عنهم: (الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه، ليست طرقاً نظرية يقينية)[4]. (وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية[5] ولذلك قال الله تعالى: ﴿وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام)[6].

وقال ﷺ: «ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». (يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع، لم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس، وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد والعارض فيها من قبل التأويل، تبينت أن هذا المثال صحيح، وأول من غَيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية)[7].

وقال عن حجج الأشعرية (وحجج سوفسطائية متوهمة، أعني الحجج التي توهموا أنها صحيحة وهي كاذبة)[8]. وقال عن المتكلمين عموماً (ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض)[9].

---

(1) المصدر السابق، ص 91.
(2) المصدر السابق، ص 49.
(3) المصدر السابق، ص 50.
(4) المصدر السابق، ص 108.
(5) المصدر السابق، ص 55.
(6) المصدر السابق، ص 58.
(7) المصدر السابق، ص 88.
(8) المصدر السابق، ص 87.
(9) المصدر السابق، ص 88.

نقد ابن رشد للمتكلمين

من أول المسائل المهمة التي تناولها المتكلمون كانت مسألة وجود الله، ويقول ابن رشد في هذا الصدد: (وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها)[1] وذلك لأنهم بنوا وجود الله على أساس أن العالم حادث، وبنوا حدوث العالم على أساس القول بأن تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه. ولكن ابن رشد ينتقد رأيهم في الجزء الذي لا يتجزأ لأن طريقتهم في بيان هذا الرأي كانت طريقة غير برهانية ولا يقينية.

وابن رشد من المؤمنين بقدم العالم، ولكنه يفترض أن العالم محدث على رأي الأشاعرة وذلك يلزم عنه أن يكون له فاعل أحدثه «ولكن يعرض في حدوث هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً»[2] أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث وهذا يتسلسل إلى ما لا نهاية، وأما كونه أزلياً، فيجب أن تكون أفعاله المتعلقة بالمفعولات أزلية، فتكون بالتالي المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث.

ولكن من أصول الأشاعرة أن العارض للحوادث حادث، والأصل الآخر إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل وجب أن تكون هناك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، وهذا يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له «وما يقوله المتكلمون في جواب هذا أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان

(1) المصدر السابق، ص 47.

(2) المصدر السابق، ص 48.

المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً[1] ويلزم الأشاعرة أن يجوزوا على القديم أحد أمور وهي: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، كما وأن وضع الإرادة نفسها للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل[2] لأن الفعل غير الفاعل والمفعول والإرادة. ويقول ابن رشد إنَّ هذه الأقوال متشعبة وفيها صعوبة كبيرة لا تصلح للعلماء ولا للجمهور على حد سواء. كما انتقد ابن رشد قولهم: بأن الجواهر لا تنفك من الأعراض، ويقول لو كانوا يقصدون الجزء الذي لا يتجزأ فهذا ليس معروفاً بنفسه وعلم الكلام عاجز عن بيانه وهو لعلم البرهان وذلك لأن دلائل المتكلمين في هذا الأمر خطبية.

وانتقد قولهم أن جميع الأعراض محدثة وقال بأن هذا القول مشكوك فيه، «وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه في الجسم. وذلك أنا شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فإن كان واجباً في الأعراض أن ينتقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام[3]. ومعنى هذا أن ابن رشد يرى الأعراض قديمة. وانتقد قولهم إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وقال بأن هذا القول يمكن أن يفهم على معنيين، الأول: أن ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه. والمعنى الثاني صحيح في نظره لكن المعنى الأول وهو المعنى الذي يريده الأشاعرة فليس يلزم حدوثه المحل[4] ويعني به الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه ـ على حد قوله ـ يمكن أن

(1) المصدر السابق، ص 48
(2) المصدر السابق، ص 48.
(3) المصدر السابق، ص 52.
(4) المصدر السابق، ص 53

يتصور المحل الواحد، بمعنى أن الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية متضادة وغير متضادة وهي حركات لا نهاية لها.

(وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها. وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها. . لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجوداً)(1).

وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس صادقاً من جميع الوجوه عند ابن رشد، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد إما على جهة الدور ويجب أن تكون متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها، وإما أن تكون على الاستقامة، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر وهذا يتسلسل إلى ما لا نهاية. وابن رشد ـ انطلاقاً من إيمانه بقدم العالم، يريد أن يقول إنّ بعض الأشياء التي لا تخلو من الحوادث قديمة، إما على سبيل الدور أو أن تلك الحوادث تسلسل إلى ما لا نهاية في الزمان الفعلي وهذا لا يلزم فيه أن يكون كل الحوادث حادث بل يمكن أن يكون قديماً.

ـ وانتقد ابن رشد آراء المتكلمين في وحدانية الله:

ويقول إنَّ الأشاعرة يعتمدون على قوله: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً، تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً﴾ [الإسراء: ٤٢ ـ ٤٤] وكذلك قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق﴾. ويستنبطون منها دليلاً يسمونه «دليل الممانعة» ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع، فلأن ما يقولون في ذلك ليس

(1) المصدر السابق، ص 54.

برهاناً، وأما كونه لا يجري مجرى الشرع، فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع[1].

وذلك لأنهم قالوا لو كان هناك إلهان لجاز أن يختلفا، فإما أن يتم مرادهما معاً، وإما لا يتم مرادهما معاً، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. ومن المستحيل عند الأشاعرة أن لا يتم مرادهما معاً لأنه يؤدي إلى كون العالم معدوماً ولا معدوماً. وهذا محال، ومحال أن يتم مرادهما معاً لأنه يؤدي إلى كون العالم موجوداً ومعدوماً وهذا محال. «فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس بإله»[2]. ويقول ابن رشد إنّ وجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز للآلهة أن تختلف، يجوز أيضاً أن تتفق وهو أليق بالآلهة من الخلاف. بالإضافة إلى أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما موجوداً ولا معدوماً، وإما أن يكون موجوداً معدوماً، وأما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً، وهي محالات دائمة الاستحالة «والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه بوجه مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الموجود»[3] ويشير ابن رشد لقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ورفض دليل «الجواز» الذي قال به الجويني.

وانتقد ابن رشد آراء المتكلمين في الصفات:

ويقول ابن رشد بأن الأوصاف التي صرح بها القرآن الكريم لوصف الله، هي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

ـ ويقول إنّ صفة العلم قديمة، لكن المتكلّمين يتعمقون في هذا القول أكثر

(1) المصدر السابق، ص 67.
(2) المصدر السابق، ص 67.
(3) المصدر السابق، ص 68.

فيقولون: (إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه، وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً إذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل. وهذا شيء لم يصرح به الشرع)(1).

ويمكن لنا أن نرد على ابن رشد بقولنا إن علم الله بماهية الشيء وجميع صفاته علم واحد، سواء أكان موجوداً أو معدوماً. ولذا فعلم الله بالمحدث (موجوداً أو معدوماً) هو علم بماهيته وجميع صفاته. فما وجه عدم المعقولية فيه؟ إلا أن نقيس علم الله المحيط بعلم الإنسان القليل وهو شنيع!(2).

ـ **وبالنسبة لصفة الحياة** فهو ينتقد رأيهم فيها، فصفة الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم، ويظهر من الشاهد أن من شروط العلم الحياة، وعند المتكلمين فإن الشرط يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وابن رشد يرفض قياس الغائب على الشاهد.

ـ **وبالنسبة لصفة الإرادة** فقد كان من شروط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريداً له وقادراً عليه، وَبدّع ابن رشد المتكلمين في قولهم: إنه مريد الأمور المحدثة بإرادة قديمة. فينبغي من وجهة نظره أن يقال إِنَّهُ مريد لكون الشيء في وقته كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾.

---

(1) المصدر السابق، ص 71.

(2) المصدر السابق، ص 55. وهذا الدليل يقوم على (1) العالم بكل ما فيه جائز (بمعنى أنه يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه) (2) والجائز حادث إذن الحادث يحتاج إلى محدث وهذا إذا أريد له أن لا يتسلل ينبغي أن يكون فاعلاً قائماً بنفسه وهو المولى عز وجل وابن رشد يرفض دليل الجواز لأنه يعتقد في حتمية وضرورة الأسباب، متبعاً في ذلك آراء أرسطو ومعارضاً آراء الغزالي في عدم التلازم بين العلة والمعلول.

وهنا أيضاً يمكن الرد على ابن رشد ـ نيابة عن الأشاعرة ـ بأن الإرادة القديمة قضت بالخلق موقوتاً ـ لا على الإطلاق، بل قوله تعالى أن يكون الشيء في وقت كذا! فالأمْرُ إذن موقوت بوقت لا مطلقاً. وهذه الآية إنما يلزم منها فقط التلازم الضروري بين الأمر الإلهي وبين الخلق. ولكن لا تلازم بين الإرادة والإحداث في الزمان!

ـ **وبالنسبة لصفة الكلام**: فإن ابن رشد يثبتها من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع، (فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك من جملة أفعال الفاعل)[1]. وإذا كان الإنسان وهو مخلوق قادر على هذا الفعل، فكيف إذاً بالخالق والفاعل الحقيقي. والكلام يمكن أن يكون بواسطة اللفظ، أو بواسطة ملك وقد يكون وحياً، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في مسمع المختص بكلامه سبحانه. وساق أدلة في القرآن، وهي قوله تعالى في ذلك: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾ ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾.

ويتعرض ابن رشد هنا **لمسألة خلق القرآن**، حيث أنه ينفيها بقوله: (القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر. . . وأما الحروف التي في المصحف، فإنما هي من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال: إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما[2]، وهنا يشير ابن رشد إلى المعتزلة القائلين بخلق القرآن، كما أنه يشير إلى الأشاعرة الذين نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته

(1) المصدر السابق، ص 72.
(2) المصدر السابق، ص 73.

كالعلم وغير ذلك. ويقول ابن رشد أن هذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ(1).

ويقول ابن رشد إنّ المعتزلة حينما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا إنّ الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قالوا إن القرآن مخلوق. كما أن الأشعرية اشترطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم ومن ثم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. والمعتزلة اشترطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق فأنكرت كلام النفس. (ومن قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل)(2).

وفي هذا المجال إحدى إشارات ابن رشد القليلة إلى المعتزلة، وما ذلك إلا لأن كتب المعتزلة لم تصل إليه في الأندلس، كما صرح بذلك في (الكشف عن مناهج الأدلة). وعلى العموم هذا نقد جيد من ابن رشد للمتكلمين ومسألة خلق القرآن.

ـ أما في صفة السمع والبصر فقد أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى. ويقول بأن في هذا المجال حدثت بدع عن هذه الصفات: هل هي زائدة على الذات أم هي عين الذات؟ فالأشعرية يقولون إنها صفات معنوية زائدة على ذاته، وهذا فإنهم يقولون: فإنه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته، وعلى هذا في نظر ابن رشد يلزم منه أن يكون الخالق جسماً لأنه هناك صفة وموصوف. أما عن المعتزلة الذين قالوا إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر في نظر ابن رشد بعيد عن المعارف الأولى لدرجة أن يكون مضاداً لها. ويقول إنّ التصريح بهذا بدعة ويؤدي إلى ضلال الجمهور، وأن المتكلمين ليس عندهم برهان على ذلك بل عند

(1) ولكن الأشاعرة فرقوا بين أمرين (1) القرآن باعتبار معانيه هو قديم لأن تلك المعاني من علم الله القديم (2) أما القرآن كحروف فإنه جزء من اللغة العربية وهي حادثة ومخلوقة بإذن الله.. وشرفها يأتي من كونها تحمل المعاني الإلهية الشريفة وكلام المولى عزّ وجلّ القديم المعجز. ولم يشر ابن رشد إلى هذه التفرقة عند الأشاعرة. لأنه كان مشغولاً بتفنيد أدلتهم.

(2) المصدر السابق، ص 74.

العلماء. وفي مقولة ابن رشد الأخيرة تعميم كما أن فيها قدراً غير قليل من الغموض وكان الأحرى به أن ينتقد موقف المعتزلة، لأنه يلزم من قولهم أن الصفات غير زائدة عن الذات أن يكون علم الله هو حياته (لأنه يلزم قولنا إنه تعالى علم والله حياة فالله علم، إذن فالحياة هي العلم وهذا شنيع).

وفي معرفة التنزيه:

ويقول ابن رشد بأنه جاء في الكتاب العزيز: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. وفي هذه الآية تنزيه لله، وقوله تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وهي برهان على قوله سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ويقول بأن الشرع سكت عن صفة الجسمية، ولكن في نظره أن التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. «وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهي آيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق. إلا أنها في الخالق أتم وجوداً»[1].

ويقول بأن المتكلمين أقاموا الدليل على أنه تعالى ليس بجسم بأن قالوا إن كل جسم محدث، ولكن دليلهم على هذا القول قد نقده ابن رشد مقدماً وذكر أنه غير برهاني. وبالإضافة إلى ذلك فقد نفى المعتزلة والأشاعرة: رؤية الله لأنهم قالوا إن الله ليس بجسم غير أن ابن رشد يرى أن التصريح بنفي الجسمية يلزم منه التصريح بنفي الحركة. (وإذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر أن الباريء يطلع على أهل الحشر، وأنه يتولى حسابهم، كما قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[2] ولكننا يمكننا الرد على ابن رشد بأنه ليس من الضروري أن يكون مجيئه تعالى حركة فيزيائية[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 79.

(2) المصدر السابق، ص 81.

(3) ولقد وافق ابن رشد على التأويل فلماذا لا يؤول الآيات التي يفهم منها (1) الجسمية (2)=

ويقول ابن رشد بأن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور، فقال في كتابه العزيز: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾. لأنه من العسير إقامة البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. وهذا التفسير غريب من ابن رشد كأنه يقول إن الله لم يرد على السؤال عن ماهية الروح لأنه تعالى يعجز أن يقيم الدليل على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. وعلى إيصال هذا الدليل إلى عامة الناس وخاصتهم.

بالنسبة للجهة: فقد نفاها المعتزلة ثم الأشاعرة، رغم أن ظواهر الشرع كلها تثبت الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ وقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾.

و ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ ونقول هنا رداً على ابن رشد: نعم ظاهر الشرع يثبت الجهة الجسمية ولكن هذا في أساليب العربية ـ لا يلزمنا أن نأخذ بظاهر النص الشرعي إذا خالف صريح العقل، بل يجب التأويل كما فعلت المعتزلة والأشاعرة وكثير من علماء الأمة سلفاً وخلفاً ما عدا ابن تيمية والظاهرية.. وتبدو ظاهرية ابن رشد هنا بادية للعيان بالرغم من قوله بالتأويل.. ذلك أنه يقيد هذا التأويل إلى أضيق نطاق ممكن!.

ويرد ابن رشد هذا الأمر إلى اختلاف التأويل من فرقة إلى أخرى مما أدى إلى تمزق الشرع كل ممزق. «تبين لك من هذا، أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها»[1]. ورأي ابن رشد هذا هو رأي الظاهرية والتمزق الذي أشار إليه ليس حقيقة لكن المولى عزّ وجلّ قد صرح بأن القرآن

= الجهة (3) الحركة؟ كذلك فإن أدلة ابن رشد على قدم العالم ليست مقنعة وكذلك رفضه لدليل الحدوث ليس قاطعاً كما أسلفنا القول قبل ذلك.

(1) المصدر السابق، ص 96.

منقسم إلى المحكم والمتشابه ولم يقل أحد إنّ هذا تمزّقٌ!! ومن ناحية ثانية فإن أخذ القرآن على ظاهره يخلق مشكلات فلسفية ومنطقية لأنه يوحي بالجسمانية والحركة والتغيير وكل ذلك يكون متناهياً ومماثلاً لما في الكون ولكن ليس كمثله شيء.

وانتقد ابن رشد **دليل الأشاعرة إلى معرفة الله تعالى**، وقد قالوا بأن دلالة الموجودات على الله سبحانه وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز «أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم»[1]. وذلك لأنه على حد زعم الأشاعرة، كما يقول ابن رشد، أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن الله بخلقها وأمره بشكره عليه، كما يرى ابن رشد. وهو يرى أن الأشاعرة بهذا القول أنكروا وجود المسببات مرتبة على الأسباب، ويرى أنهم بذلك جحدوا الصانع الحكيم.

وفي نظره أن الذي قاد الأشاعرة إلى هذا القول هو إنكارهم للأسباب، حتى لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله. «وهيهات لا فاعل هنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب. وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها»[2].

كما أنهم ـ من وجهة نظر ابن رشد ـ خشوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي، ولكنهم لو علموا أن الطبيعة مصنوعة لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من الأدلة على وجود الصانع، كما أنه من جحد جنساً من المخلوقات فقد جحد أفعال الخالق سبحانه.

---

(1) المصدر السابق، ص 101.

(2) المصدر السابق، ص 105.

وصحيح أن الأشاعرة قالوا بدليل الجواز. . . ذلك أن الوجود والعدم متساويان من حيث الجواز فلزم وجود علة ترجح الوجود على العدم وهو الله. ولكن لا يصح، عن كاتب هذا البحث، أن الأشاعرة عموماً، والغزالي خاصة، قد أنكروا الأسباب جملة واحدة، كما ادعى ابن رشد، ولكنهم فقط نفوا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات. وهذا موقف صحيح في نظري وهو ما يؤكده العلم المعاصر وقد ذهب إليه هيوم لأسباب مختلفة. ولكن فيزياء الكونتم المعاصرة تنحو نحو اللاَّحتمية. كذلك فإن العقل والمنطق لا يرفضان فكرة أن هـذا العالم كان من الممكن والجائز أن يكون على وضع مختلف ونذكر هنا مفهـوم ليبنتر الألماني عن (All Possible Worlds) في معرض رفضه لفكرة الشر الطبيعي!!.

وانتقد رأي المتكلمين في إثبات الرسل:

وقال بأنهم حاولوا إثبات صدق الرسل بالقياس، وقالوا «قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عبادة المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكناً في الغائب. . وإذا كان هذا المعنى قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه قام رجل في حضرة الملك فقال: يا أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه علامة من علامات الملك يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة»[1].

ويرى ابن رشد أن في هذه الطريقة خلل ما إذا تتبعت، وذلك لأنه لا يصح تصديقنا لمن ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. كما أنه من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامة الخاصة بالرسل؟ ولذلك فإن ابن رشد يرى أن ثبوت الرسالة يَنْبَنِي على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدعي ظهرت على يده المعجزة،

(1) المصدر السابق، ص 109.

والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي. فإذا جعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة، وجب بالضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجزة قد ظهرت على يدي غير رسول، وبذلك فإن المتكلمين يجوزون ظهور المعجزة على يد الساحر وعلى يد الولي. وهذا ضعف في طريقة المتكلمين في هذا الصدد. ونقد ابن رشد هنا، ضد المتكلمين صحيح ولا غبار عليه البته إلا أنه بالطبع حجاجيٌ لأن ما يظهر على أيدي السحرة ليس هو معجزة حقيقية ولكن توهم بذلك كما جاء في قصة موسى عليه السلام مع السحرة. ولا يقدح ذلك في قياس الغائب على الشاهد.

وانتقد ابن رشد آراءهم في القضاء والقدر:

يبين ابن رشد أنه في الكتاب آيات تدل على أن الإنسان قادر على اكتساب أفعاله وآيات أخرى تدل على أنه مجبور عليها، من ذلك قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله تعالى: ﴿كل شيء عنده بمقدار﴾ وقوله: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ وهي آيات توحي بالجبر، وأما الآيات الموحية بالاكتساب: ﴿أو يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير﴾ وقوله: ﴿ذلك بما كسبت أيديكم﴾ وقول: ﴿والذين كسبوا السيئات﴾. وفي السُنّة النبوية الشريفة أحاديث توحي بالجبر مثل: (خلقة هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقة هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون). وحديث يوحي بالاختيار: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه).

ويقول ابن رشد «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأنه لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية، أما الأشعرية فإنهم رأوا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا: إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والمكتسب مخلوقان

لله تعالى، وهذا لا معنى له»[1].

ويرد ابن رشد على قول الأشاعرة، بأنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقاً لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه، فهم لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة، وتحريك يده بالاختيار، فإنه لا معنى إذاً لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها إذ نحن مضطرون.

ولعمري فإن ابن رشد محق هنا في نقده للأشاعرة ولنظرية الكسب التي أتوا بها، إذا صح تفسير ابن رشد لها، وإذا صح أن جميع الأشاعرة قد قالوا بها! غير أن الغزالي يرى أن العمل القلبي للإنسان عمل حر من اختيار نفسه ومن هنا ربما أن للإنسان قدرة في تربية نفسه وذلك بتأكيد السلوك الحسن ونبذ القبيح وتغيير ما في نفسه وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

ثم ينتقد آراءهم في الجور والعدل:

«وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جداً في العقل والشرع، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده[2]»، فقد قالوا إن الغائب هنا بخلاف الشاهد، وذلك أن الشاهد إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان فعلاً وكان عدلاً بالشرع فهو عدل، وما كان في الشرع جور فهو جور، فليس هنا شيء عادل في نفسه ولا شيء هو جور في نفسه «وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس ههنا شيء هو في نفسه خير، ولا شيء هو في نفسه شر، فإن العدل معروف بنفسه أنه خير، وأن الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً، إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان

(1) المصدر السابق، ص 121.
(2) المصدر السابق، ص 128.

عدلاً. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً. وهذا خلاف المسموع والمعقول[1]»، وبالنسبة لقول الأشعرية بأنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فهو كفر في حق الله سبحانه وتعالى كما يرى ابن رشد. وهنا فإن موقف ابن رشد صحيح في حق الله ومقنع جداً، فإنه قد ورد في القرآن الكريم أن الله لا يحل إلا طيباً في نفسه ولا يحرم إلا خبيثاً في نفسه. قال تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم...﴾.

وانتقد آراءهم في السببية:

بين ابن رشد أن إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولاً خاطئاً، فمن قال ذلك فهو إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما أنه منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له من ذلك، ومن ينفي ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لا بد له من فاعل[2].

لقد اشتط ابن رشد هنا لأنه من الممكن الاعتراف بأن لكل فعل فاعلاً ومع ذلك يقول إنّ العلاقة بين الأسباب والمسببات في الطبيعة ليست ضرورية، لأن الله يمكن أن يتدخل في الطبيعة فيبطل فاعلية الأسباب كما فعل في النار التي أريد بها إحراق إبراهيم عليه السلام!.

ويرى الأشاعرة كما يقول ابن رشد أن لأفْعال الموجودات فاعلاً واحداً هو الله سبحانه وتعالى، ولكن ابن رشد يقول: (النار مثلاً لها فعل معين والماء له فعل معين، ويدون أن تكون وراء ذلك أسباب ذاتية وصفات جوهرية لكل مادة فإن الأشياء تصبح واحدة فلا تملك التفريق بين الأشياء). ولكن الأشاعرة وخاصة الغزالي، لا ينكرون الخواص الطبيعية أو أن للعناصر فاعليات ولكن فقط

(1) المصدر السابق، ص 129.
(2) تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، ص 781.

يقولون أن تلك الفعاليات من الله وهو سبب من الأسباب والفاعل الحقيقي وأن الله يتصرف في تلك الأسباب بسطاً وقبضاً.

وعلى ذلك فلو قلنا إنّ النار مثلاً لم تفعل فعلها في الجسم، فإن ذلك يرجع إلى أن هنالك موجوداً يوجد له الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار والتي تؤدي إلى إحراق الجسم مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره. ولكن هذا لا ينفي عن النار صفة الإحراق فالحار إذا صار بارداً فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة.

وقد نقد الغزالي الضرورة بين الأسباب والمسببات في كتابه «تهافت الفلاسفة» وقال: إن العادة هي التي توهم بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية لا تتخلف وهي ليست كذلك. فالتلازم المستمر بين الأسباب والمسببات لا يلزم منه أن تكون تلك العلاقة ضرورية بينهم، ولكنها غير ضرورية لأنها لو كانت ضرورية لما استطاع الله أن يتدخل في الكون قضاءً وقدراً وتدبيراً وعناية ولكنه سبحانه وتعالى يفعل كل ذلك وهو على كل شيء قدير! بينما نفى ابن رشد القول بالعادة، كما أن ابن رشد اهتم بالسببية عند الأشاعرة ونقدهم وعزا إنكار السببية إلى أنّ القول بالأسباب عندهم يحد من إرادة الله ويبطل المعجزة، لكن ابن رشد يرى أن المعجزة لا تثبت النبوة وإنما هي دالة عليها إذ يجب الاعتراف بالنبوة أولاً وبالتالي أن يكون هناك من يدعيها حتى نحتاج للمعجزة دلالة على نبوته. وكلام ابن رشد هنا عن المعجزة ليس صحيحاً بإطلاقه. صحيح أن فرعون مصر لم يقتنع بنبوة موسى بعد إبرازه للمعجزات. ذلك أن فرعون كان غالياً من المسرفين. ولكن السحرة أنفسهم قبلوا المعجزة وآمنوا. فالمعجزات هي أدلة جيدة على النبوة، من ناحية موضوعية. ولكن ما يمنع خصوم الأنبياء من تصديقها هو الكبر والعناد والحسد.

ما هي الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف؟

لقد اختلف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين، فجاءت أغلب انتقاداته للمتكلمين أنهم خطبيون وجدليون وأن أدلتهم ليست برهانية.

والجدل هو أسلوب المتكلمين في الدلالة على آرائهم وهو أسلوب يراه ابن رشد قاصراً عن الوصول إلى البرهان.

لقد حدد ابن رشد منهجه في كتابه: «فصل المقال» حينما أوجب التأويل لكل النصوص التي لا يتفق ظاهرها مع الحقائق الفلسفية البرهانية، ولكن هذا التأويل هو للراسخين في العلم وليس للجمهور الذي لا يجيد صناعة الفلسفة.

يقول ابن رشد: (ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له)[1]، والناس عند ابن رشد مراتب في فهمهم لمدلول النصوص ووعيها. فهم عنده على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل وهم الخطابيون، وهم الجمهور في الغالب، وصنف من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون أو علماء الكلام، وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون أو الفلاسفة.

ونقطة الخلاف تكمن في أن المتكلمين في نظر ابن رشد قد صرحوا بتأويلاتهم للجمهور فيقول: «وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر وهو ضد الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة[2]. فكان يرى أنهم بهذا التصريح تسببوا في هلاك الجمهور في الدنيا والآخرة، لدرجة أنه كان ممن يرفض حتى التصريح لهم بالتأويلات الصحيحة، فكيف وتأويلاتهم فاسدة في نظره؟ ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، حتى كفر بعضها بعضاً

(1) فصل المقال، ص 20.
(2) المصدر السابق، ص 34.

وبدع بعضها بعضاً»[1]. فابن رشد إذن يقول بالتأويل ولكنه يحصره في أضيق مجال ممكن، ففي رأيه أنه لا يحق لا لعامة الناس ولا للمتكلمين الولوج في التأويل والخوض فيه، فقط الفلاسفة يحق لهم الخوض في التأويل وهذا الموقف - في رأيي - هو نوع من الظاهرية لأنه يحرم التأويل على كل الناس بما في ذلك المتكلمين ويصرح به فقط للفلاسفة وهم قلة قليلة من الناس. ثم بعد ذلك لا يسمح للفلاسفة بمكاشفة العامة وهذا أمر عجيب من ابن رشد لأن الغرض من التأويل هو إزالة التعارض الظاهري بين الشرع والبرهان إذا ما حدث! ويرى ابن رشد أن للجمهور أن يعمد إلى الكتاب العزيز ويلتقط منه الاستدلالات ويجتهد في نظره ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً «إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه»[2]، وكان يرى أن تأويلاتهم عويصة ومشكوك فيها وليست قائمة على براهين ثابتة وإنما مجرد أقوال سوفسطائية توحي بالصدق وهي كاذبة في الحقيقة ولم تصل إلى برهان العلماء ولم تبق عند بساطة الجمهور وأدلته، فلا هي صالحة لهؤلاء ولا لهؤلاء! وبذلك يكون التأويل الذي قدمه المتكلمون للجمهور مخالفاً للمنهج الذي أراده ابن رشد في التعامل مع الجمهور الذين ليس من واجبهم ولا من حقهم التأويل وذلك دفعاً لضرر التأويل عن عقائدهم الدينية، «إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول فرض العلماء»[3].

«وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على الظاهر وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور»[4]. وهنا يخطو ابن رشد خطوة أخرى لتضييق مجال التأويل، فهو يجوّزه على العلماء ولكنه لا يصرح لهم كشفه للعامة.

---

(1) المصدر السابق، ص 36.
(2) المصدر السابق، ص 37.
(3) الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 45.
(4) المصدر السابق، ص 45.

بالإضافة إلى أنه كان يرى أن المتكلمين هم أهل الجدل الأقل مرتبة من الفلاسفة أهل البرهان، والجدل في نظره لا تثبت صحته في الاستدلال كثبوت صحة البرهان.

ومن هنا تكمن أسباب الخلاف بين ابن رشد والمتكلمين.

الأشاعرة في نظر ابن رشد

من الملاحظ تركيز ابن رشد على الأشاعرة بالتحديد في نقده للمتكلمين، وذلك من خلال ردوده على آرائهم والتي كانت تأخذ حيزاً أكبر من ردوده على سواهم.

«وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[1].

وهذا تصريح خطير من ابن رشد حينما يقول بأنه لم يصل إليهم شيء من كتب المعتزلة، ثم يحاول أن يجعل طرقهم مشابهة لطرق الأشاعرة وعلى هذا الأساس يتم نقده للمعتزلة من خلال الأشاعرة بالخصوص، رغم الاختلاف البين في وجهات النظر بين الأشاعرة والمعتزلة. ولعدم معرفته الكافية بالمعتزلة فقد ركز على الأشاعرة في أغلب انتقاداته للمتكلمين واعتبر أن غالبية الطرق التي سلكوها لا تصح للعلماء ولا للجمهور. وانتقدهم في غالبية آرائهم، في وجود الله، وفي حدوث العالم، والجوهرة الفردة، وقال إنّ طرقهم في هذا المجال ليست طرقاً شرعية ولا هي يقينية.

وقد تناول رسالة أبي المعالي المعروفة بالنظامية، وقال فيها: «ومبناها على مقدمتين: أحدهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، والمقدمة الثانية، أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الجائزين

(1) المصدر السابق، ص 60.

أولى منه بالآخر»[1].

ويقول إن المقدمة الأولى خطبية فهي تقول بأنه من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو أو أكبر مما هو، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ويقول: «وهي إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير الخلقة التي هو عليها»[2]. ويقول بأنها مشكوك فيها على هذا النحو و «من جهة أنها خطبية، قد تصلح لإقناع الجميع. ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وإنما صارت مبطلة للحكمة»[3].

فابن رشد يرى أنها مبطلة للحكمة، إذ كيف توجد الحكمة إذا كانت جميع أفعال الإنسان مثلاً يمكن أن تتأتى بأي عضو أتفق أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلاً عن طريق الأذن! مثلما هو عن طريق العين! كما أن ابن رشد ينتقد ابن سينا الفيلسوف لإذعانه لهذه المقدمة بوجه ما، ويقول: «وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذَا اعتبر بذاته ممكن وجائز»[4]. ويقول بأن هذا القول في غاية السقوط، وهكذا فابن رشد يرفض دليل الجواز الذي أعطاه الأشاعرة دليلاً على وجود الله!.

ثم يعرض ابن رشد للمقدمة الثانية:

وهي القائلة بأن الجائز محدث، ويقول بأنها مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء، «فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ومنعه أرسطو، وهو مطلب عويص»[5] وأن بيانه لأهل البرهان فقط، وقال بأن أبا المعالي حاول

(1) المصدر السابق، ص 55.
(2) المصدر السابق، ص 55.
(3) المصدر السابق، ص 56.
(4) المصدر السابق، ص 56.
(5) المصدر السابق، ص 57.

أن يبين هذه المقدمة بمقدمات، إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى من الثاني، والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً، والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث. ويقول ابن رشد إنّ أبا المعالي حاول أن يبين أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل إما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الإرادة، ولكن الطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المِثْلين، وأما الإرادة فهي التي تختص بالشيء دون مُمَاثِلِهِ، وأضاف أبو المعالي أن العالم مثال «كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه، يريد الخلاء، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة»[1]. ويقول ابن رشد إن القول بأن العالم في خلاء يحيط به كاذب وغير بين، كما أن قولهم بأن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث قول غير بين، «وذلك أن الإرادة التي بالفعل هي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف»[2]، ويقول إنه لو وضع أبو المعالي أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً، وينتقدهم بقوله إن الشرع لم يصرح بإرادة قديمة ولا حادثة ولم يتعمق مع الجمهور هذا التعمق.

فالطرق الشرعية في القرآن الكريم إذا تؤملت وجدت أنها: «قد جمعت بين وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة»[3] وهو بالطبع يرى أن طرق الأشعرية غير يقينية ومركبة غير بينة بنفسها. ويسوق ابن رشد في هذا المجال دليل الاختراع ودليل العناية، وخص بهما الجمهور وقال بأن هذه هي الطريقة الشرعية التي نبه إليها الكتاب العزيز واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم. وكل الذي يسعى إليه ابن رشد أن يقول إن العالم قديم لأن الإرادة قديمة وهو كذلك يريد أن يقول إن الفعل مضاف إلى الإرادة ولا يستطيع التراخي عنها. وهذا القول لم يستطع ابن رشد أن يبرره؛ فإننا في الشاهد نرى أن الفعل يمكن أن

(1) المصدر السابق، ص 57.
(2) المصدر السابق، ص 58.
(3) المصدر السابق، ص 59.

يتأخر عن الإرادة... وهذا مما يجوّز العقل نقله إلى الغائب (وهو المولى عز وجل) ولم يستطع ابن رشد أبداً أن يبين أو يبرهن استحالة هذه النقلة من الشاهد إلى الغائب ولكن الأشاعرة طبعاً قالوا بها ـ خاصة الغزالي ـ فقالوا إن الله خلق العالم بإرادة قديمة اقتضت وجوده بالضبط في الوقت الذي وجد فيه.

موقف ابن رشد من الإمام الغزالي

وضع الغزالي كتابه: (تهاتف الفلاسفة)، ناقداً لآراء الفلاسفة ولمناهجهم، في وقت احتدم فيه الصراع بين الفلسفة والدين وانتهى الأمر بالغزالي إلى إعلانه كفر الفلاسفة، وأرجع ذلك إلى تأثرهم بفلاسفة اليونان، وقد كانت فلسفة أرسطو كما يراها الغزالي، إما قسم يجب التكفير به، وإما قسم يجب التبديع به وإمّا قسم لا يجب إنكاره أصلاً[1].

وأمام هذا الموقف، وضع ابن رشد كتابه (تهافت التهافت)، رداً على الإمام الغزالي متعرضاً لكل نقطة وردت في كتابه: (تهافت الفلاسفة) مدافعاً عن فلسفة اليونان وعن الفلسفة عموماً وعن الفلاسفة الذين كفرهم الغزالي.

فكانت المواجهة التي تمت بين تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد من أهم ما رصده تأريخ الفكر العربي الإسلامي من جدل فلسفي وربما كان أعظم جدل فلسفي وقع في الإسلام بل في تاريخ الفكر الفلسفي قاطبة.

ـ حاول ابن رشد من خلال هذا الكتاب أن يثبت أن المسائل التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة ليست مثلما فهمها هو وتأولها «إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال. والرجل يجلُّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة أبي

(1) المنقذ من الضلال، ص 113.

حامد الغزالي هو وضعه هذا الكتاب، ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه[1].

ونقد الغزالي لأنه عاب علم المنطق والفلسفة رغم تأليفه فيه: «بل أن الغزالي نفسه معترف بهذا المعنى وداع إليه وقد وضع فيه التأليف حتى بلغ الغلو فيها»[2]. كما أنه على رأي ابن رشد فإن معظم ما استفاده من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم.

ـ وكان الغزالي قد كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل:

1 ـ قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة.

2 ـ قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

3 ـ إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

ولكن ابن رشد انتقد الغزالي في أنه رد على فلسفة أرسطو من خلال ابن سينا والفارابي اللذين ربما لم ينقلا فلسفة أرسطو مثلما هي، أو ربما أضافا إليها أو اختلفا معه في أمر ما أو لم يدركا بعض جوانب فلسفة أرسطو، ويبين ابن رشد قصور منهج الغزالي عن بلوغ مرتبة البرهان واليقين: (إن الغرض من هذا القول أن نبين الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان)[3].

وقد كان الغزالي في نظر ابن رشد «لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف: حتى أنه كما قيل:

(1) تهافت التهافت، ص 119.

(2) هل يشير ابن رشد هنا إلى كتب أبي حامد الغزالي في المنطق؟! إذا كان ابن رشد قد اطلع على ما كتب الغزالي في المنطق فلماذا يقول: (إن حجج الغزالي كلها خطابية وجدلية ولا تتبع شروط البرهان).

(3) تهافت التهافت، ص 59.

يـومـاً يمـان إذا لاقيـت ذا يمـن   وإن لقيـت معـدّيـاً فعـدنـانـي[1]

كمـا أن ابـن رشـد أخـذ علـى الغـزالـي أنـه صـرح بـالتـأويـلات للجمهـور، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما فعل أبو حامد[2]. كما أن ابن رشد انتقده، لأن الغزالي في حد زعمه قد صرح بالحكمة للجمهور: «ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد»[3].

ويشير ابن رشد إلى أن الغزالي متناقض لا يستقر على أمر ما، وأن حججه مشكلة، خاصة تلك الحجج التي كفر بها الفلاسفة في كتابه: تهافت الفلاسفة. ولأن ابن رشد كان يلجأ دائماً إلى البرهان ويبتعد عن الطريق الجدلي والإقناعي فإنه قد اعتبر أن الغزالي من أهل الجدل لا من أهل البرهان في أغلب مؤلفاته ولأنه من الأشاعرة فقد وقع تحت طائلة النقد الذي اهتم به ابن رشد في مواجهة الاتجاه الكلامي الجدلي الذي سعى إلى نصرة آراء يعتقد أنها صحيحة، بينما هي آراء بناءاً على اعتقادات سابقة ورثوها.

ولا أدري مَا إذا كان ابن رشد قد اطّلع حقيقة على كتب الغزالي المنطقية أم لا (مثلاً كتاب المحك، وكتاب القسطاس المستقيم وكتاب معيار العلم) وحتى مقدمة (المستصفى في أصول الفقه)، وهذه كلها كتب برهانية منطقية فكيف يقال إن مؤلفات الغزالي ومنهاجيته ليست مع ذلك برهانية.

وفي مقدمة كتابه (تهافت التهافت)، بين ابن رشد أن أسلوب الغزالي ما هو إلا جدل قاصر عن بلوغ البرهان.

---

(1) فصل المقال، ص 30.
(2) المصدر السابق، ص 33.
(3) الكشف عن مناهج الأدلّة، ص 89.

ومن أهم المسائل التي دار حولها الخلاف بين ابن رشد والغزالي، هي مفهوم السببية عند الغزالي والذي عارضه ابن رشد معارضة تامة.

فما مفهوم السببية عند الغزالي:

لقد بين الغزالي الأسس الفلسفية للسببية، وابن رشد، دون أن يدحض هذا النقد من حيث أساسه، حاول استخراج نتائجه بالنسبة للفلسفة. لكن هذه النتائج في ذاتها مقدمات تصور الغزالي للمعرفة والوجود وهذا ما لم يفهمه ابن رشد لسوء الحظ.

فنقد ابن رشد كله يرتكز على نظام عقلي مبدأه العقل ومثاله الفكر المنطقي ـ الجدلي اليوناني، لذلك فهو يعتبر أن القول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طبائع الناس ولكن الغزالي بالطبع لم ينكر السببية جملة في الواقع وكل ما هنالك أنّ إدراكه للسببية كان وضعاً مخالفاً للوضع اليوناني! يقول الغزالي إنّ الفلاسفة يحكمون بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب، وإذا كان هذا تصور الغزالي للسببية عند الفلاسفة، فهو يوجه نقده للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وهو بهذا النقد لا ينفي السببية (كما قال ابن رشد) فالتلازم عند الغزالي يبطل المعجزات، كما أنه يحد من قدرة الله تعالى، كما أن الطبائع ستكون هي الفاعلة والمنفعلة، ويقول الغزالي بأن النظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثلاً واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عن ملاقاة النار، فإننا نجوز الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه[1].

وبذلك يكون الفاعل الحقيقي هو الله وأما النار فهي جماد ولا فاعل لها

(1) تهافت الفلاسفة، ص 239.

ونسبة الفعل إلى الموجودات خطأ كبير عند الغزالي، ويقول الغزالي في إثبات هـذا الأمر: لا يثبت تساوق الفعل المكاني ـ الزماني، والشيء الحادث إذ الأخير متأت من الأول، فيمكن إذن إرجاع الفعل إلى إرادة الله، وما دامت هذه الإرادة حرة فما حدث كان من الممكن ألا يحدث وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة في النار، أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة[1].

فالروابط بين الأشياء ليست ضرورية وحرية الله ومشيئته لا يحدها شيء، ويقول الغزالي «نسلم أن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي... أو تحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحماً وعظاماً، فيدفع أثر النار»[2]. فالإحراق يتم عند التلاقي وليس بالتلاقي هذا هو كل تثبته الملاحظة والتجربة. وابن رشد في تصوره للسببية عند الغزالي يضع «نفي الغزالي للحقيقة السببية ضمن مسألة أوسع منها وهي مسألة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة وهو يعتبر هذا الصراع صراعاً ظاهرياً يخفي وراءه في الحقيقة معركة النفوذ الروحي بين المتكلمين والفلاسفة»[3].

ويبدأ ابن رشد بنقد منهج الغزالي أولاً، ويعيب عليه أنه جدلي مدبر عن الحقيقة وأنه يقابل الإشكالات بالإشكالات، «غير أن ابن رشد في نقده للغزالي يستعمل نفس الطريقة التي يعيبها عليه»[4].

فإن كانت هذه الطريقة حقاً قاصرة عن بلوغ اليقين فلماذا استعملها ابن رشد وابن رشد يتجاوز كل ذلك، ويقحم موقف الغزالي ونواياه، ويعيبه لأنه فيلسوف مع الفلاسفة ومتكلم... إلخ ويعتبره مذبذباً لانتمائه إلى جميع الفرق والذي

(1) المصدر السابق، ص 243.
(2) المصدر السابق، ص 246.
(3) مفهوم السببية عند الغزالي، ص 51.
(4) المصدر السابق، ص 51.

يجعله غير قابل للتحديد ولكن الغزالي لم يكن مذبذباً كما اعتقد ابن رشد ولكنه كان بحراً من العلم والمعرفة، لم يترك باباً من أبواب العلم إلا طرقه، وخطا في دروب المعرفة خطوات لم تضل طريقها أبداً. إن كان الغزالي بحراً كبيراً، فكيف كان يمكن أن تسبر أغوار هذا البحر من خلال القطرة أو القطرات. يقول ابن رشد: «ولو تمعنا في مفهوم السببية عند الغزالي لوجدنا، أن نفي الحتمية السببية عنده تجعل الدلالة على وجود الله أمراً متعذراً، كما أنه نفي للعقل والعلم ومناقض لطبيعة العقل الإنساني» فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك الأسباب لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له»[1].

ويعتبر ابن رشد أن لفظ العادة الذي قال به الغزالي هو لفظ مبهم وخادع «فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات، ومحال أن تكون لله عادة. فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل فيه على الأكثر، والله يقول: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾. وإن أرادوا أنها عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن، أعني أن تكون للموجودات طبيعة نقيض الشيء إما ضرورياً وإما أكثر مما عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار هذا العقل عقلاً، وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وصفي مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا، يريد أنه يفعله في الأكثر وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينتسبُ إلى الفاعل أنّه حكيم»[2].

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 785.

(2) المصدر السابق، ص 786ـ 787.

ولكن الغزالي في لجوئه إلى مفهوم العادة كان يهدف إلى أن ينفي ما للمعرفة العقلية من مدى وجودي، فعنده ليست العادة إلا «ما يرسخ في أذهاننا جريانها الأشياء، على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه». ولقد قال الغزالي عدة مرات أن الفلاسفة يخلطون في غفلة بين تتالي الأحداث حسب إطراد العادات وبين جريان ضروري يزعمونه لها، مع إضافة علاقة فعل وانفعال بينهما. وهكذا فإن الغزالي لا يدعي لمفهوم العادة أي مدى وجودي وكل ما يريد بيانه لا يعدو استنكار وعدم وجاهة إسقاط ضرورة وهمية على الوجود بالخلط بينه وبين ما شاهدناه منه، وليس في الجزم بأن الضرورة غير موجودة حيث لا شيء يثبتها ولا شيء يبررها جزمٌ بأن جريان العالم غير ذى نظام. ويقوم الغزالي: «كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس في الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا في ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن، واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات عن المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف»(1). قال الشاعر:

فليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ويقول الغزالي «أعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال ـ لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية الأحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها، فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سبباً، لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية، وإنما صار موجباً بجعل الشرع إياه موجباً»(2).

فالأشياء عند الغزالي ليست حسنة أو قبيحة في ذاتها، ولكن القبح ما قبحه

(1) تهافت الفلاسفة، ص 239.

(2) مفهوم السببية عند الغزالي، ص 17.

الشرع والحسن ما حسنه الشرع، وهذا موقف أشعري، كذلك فالأشياء لا طبيعة لها فاعلة أو منفعلة.

التأويل عند ابن رشد والتأويل عند الغزالي:

التأويل عند الغزالي: لا يكذب العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكى الشرع؟ ويجب الكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات، والتعارض بين الشرع والعقل مجرد تعارض ظاهري.

«بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر»[1]. وبذلك يكون الغزالي قد توسط بين البحث عن المعقول والمنقول فلا يوجد تعارض بين العقل والشرع، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع. في حين أن التأويل أمر يراه ابن رشد ضرورياً لأهل النظر أكثر من ضرورته للفقهاء لأنهم أقدر عليه وأحق باستخدامه ولأن دواعيهم إليه لا تقاس بها دواعي الفقهاء في هذا المقام، وهو يقطع بصلاحيات التأويل في كل المواطن والمواقف التي يبدو فيها تعارض بين ظواهر النصوص ومعطيات البرهان، وأمام هذا التعارض يتوجب التأويل حتى يتوافق الشرع مع النظر العقلي، وبذلك فإنه يختار حكم العقل على ظاهر الشرع لأن العقل الصحيح هو الأصل في الحكم على كل شيء وهذا الموقف هو موقف القرآن الكريم نفسه إذ يثبت وجود الله ووحدانيته وصفاته بالعقل والمنطق. ذلك أن العقل والشرع لا يتناقضان أبداً في القرآن الكريم.

وينتقد ابن رشد الغزالي لأنه صرح بتأويلاته للجمهور على حد زعمه وذلك لأن ابن رشد يضع مراتب للناس في هذا الأمر ويعتبر أن الجمهور لا يصرح لهم بهذا التأويل الخطر على عقيدتهم. ويبين بأن هناك أموراً سكت عنها الشرع مثل النظر في الرياضيات والطبيعيات، فإن النتائج التي وصل إليها الفيلسوف بالنظر في

---

(1) قانون التأويل عند الغزالي، ص 51.

هذه الموضوعات لا تتعارض مع الشرع وهناك أمور تكلم فيها الشرع، فإن كانت النتائج تتفق مع الشرع فلا جدال، وإن اختلفت فقد وجب التأويل حتى يتوافق الشرع مع النظر العقلي. ويسيء بعض الفلاسفة المعاصرين فهم موقف ابن رشد من التناقض الظاهري بين العقل والشرع فيقول أحدهم: «وواضح مما تقدم أن الفيلسوف يجعل التفلسف أصلاً والوحي تبعاً وأنه يضع العقل بمنزلة أسمى من الشرع، فالمعتبر عنده أولاً وأخيراً هو النظر العقلي أو التفلسف، والشرع إن وافق فقد كان صحيحاً وصحته هنا ليست في ذاته وإنما في موافقته نتائج التفلسف، فتلك الموافقة دليل صدق الشرع، وأما إن خالف الشرع الفلسفة وجب تأويله ونزوله حتى يتفق معها فالفلسفة إذن هي الأصل، وهي الحكم وهي مقياس الخطأ من الصواب. وأما الشرع فزمامه في يد الفلسفة وإن وافقها جاءت موافقته تلك دليلاً على صوابه وإن خالفها كان غير ذلك (وغير ذلك) هذه سمها خطأ أو سمها مجازاً يحتاج إلى تأويل، فالفارق هنا لا يهم وهو ليس ذا شأن كبير، ولعل التأويل عند الفيلسوف وأضرابه تعبير مهذب عن الخطأ أو مجانبة الصواب»[1].

وواضح أن رأي الدكتور محمد مزروعة مجحف جداً في حق فيلسوف قرطبة وقاضيها. فابن رشد لم يقل مطلقاً أنه يضع الفلسفة فوق الشريعة ولكنه يقول إن الحكمة اليقينية الصحيحة هي الأخت الرضيعة للشريعة وإن أي تعارض مع الشرع ينبغي أن يؤول تفصيلاً للفلسفة ولكن بإعادة الفهم الصحيح للنص الشرعي هذا إذا كان الرأي الفلسفي يقينياً ومبرأ من شبهة الخطأ.

إذ أننا نجد أن موقف الغزالي من التأويل موقف متميز وواضح، فقد جعل الشرع والعقل على درجة واحدة، فلم يجرد النظر إلى المنقول فقط ولم يجرده إلى المعقول فقط، وذلك لأن العقل وحي من الله والشرع وحي من الله فكيف يتعارض الوحي مع الوحي، ويرى الغزالي أن من طالت ممارسته للعلوم يقدر على التوفيق بين المعقول والمنقول بتأويلات تقرب بينهما إن ظهر خلاف بينهما وهو خلاف

(1) محمد مزروعة، أضواء على المنهج النقدي لابن رشد، ص 60.

وجه التأويل فلا يطمع أحد أمام هذا الموقف في معرفة كل شيء بالظن والتخمين فإن الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى ومراد رسوله ﷺ بذلك يعد خطراً لا يجب الخوض فيه»[1].

بل إن الغزالي قد ذهب إلى أن العقل هو نور إلهي في داخل الفطرة الإنسانية وأن الوحي كذلك نور من الله يأتي من خارج. والكل أنوار من المولى عز وجل. فكيف يعارض النور النور وكيف يناقضه؟[2].

المنهج الفلسفي عند ابن رشد

1 ـ التوفيق بين الحكمة والشريعة: فالشريعة والفلسفة عند ابن رشد بينهما اتصال لا انفصال، فهل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم أنه محظور أم مأمور به؟ إن ابن رشد يرى أن هذا النظر مأمور به، إما على جهة الوجوب أو الندب، فالغاية من النظر في الموجودات هو التعرف على الصانع العظيم «فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»[3]. ويسوق ابن رشد أدلة من القرآن الكريم «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شتى» وبهذه الآية الكريمة دليل على الحث على النظر في جميع الموجودات، وقال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذه الآية الكريمة تدل على وجوب استعمال القياس العقلي والذي هو أساس الفلسفة، فالنظر بالعقل في الموجودات واعتبارها واجباً على كل من تؤهله ملكاته العقلية وظروف حياته على ذلك. وفي قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ استنباط المجهول من المعلوم وهذا هو القياس المسمى برهاناً.

وبين ابن رشد وجوب دراسة المنطق تفصيلاً، وواجب على من يشتغل بالقياس العقلي أن يدرس أنواع الأقيسة البرهانية والجدلية والخطابية والمغالطية

---

(1) قانون التأويل عند الغزالي.
(2) معارج القدس في مدراج معرفة النفس للغزالي وكذلك مشكاة الأنوار للغزالي.
(3) فصل المقال، ص 13.

وذلك لأن من يشتغل بالقياس العقلي يحتاج بالضرورة أن يميز القياس البرهاني والذي هو أساس التفلسف من بقية الأقيسة الأخرى التي تشغل عن الحق ولا توصل إليه. «وليس لقائل أن يقول: إنّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول: وليس يرى بدعة»[1].

2 ـ ضرورة الاستعانة بإنتاج القدماء: يرى ابن رشد أن نستفيد مما هو صواب بغض النظر عن كون هؤلاء القدماء على ملة الإسلام أو على ملة أخرى وهو يريد هنا فلاسفة اليونان وبالأخص أرسطو. يذهب ابن رشد إلى أن النظر في كتب أرسطو واجب شرعي لأن النظر العقلي لا يمكن الاستفادة منه إلا بعد الاستعانة بالقدماء من أصحاب النظر العقلي، سواء أكان هؤلاء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين، فما كان عندهم موافق للحق قبلناه منهم وما كان غير ذلك نبذناه، ثم يقرر ابن رشد أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع[2].

3 ـ وجوب التأويل عندما يتعارض الشرع مع العقل، فالشرع ظاهر وباطن وللفيلسوف أن ينظر فيما يجب تأويله لأنه صاحب النظر العقلي أو القياس العقلي. والناس كما يراهم ابن رشد ليسوا سواء، فمنهم العوام والجهال ومنهم الخاصة ومنهم بين البين، وهناك حقائق لا يدركها العوام والجهال وإنما يقتصر إدراكها على الخاصة، والشرع استعمل أساليب مختلفة في مخاطبة الناس تتناسب مع مستويات إدراكهم، فاستعمل أسلوب الحقيقة للعوام والخواص معاً لأنهم يطيقون هذه الحقائق والعقائد التي هي سهلة الإدراك للجميع، وأما الحقائق التي لا يدركها إلا الخواص فلم يتمكن عنها الشرع بالأسلوب المباشر لأن العوام لا يطيقون هذه الحقائق ولا يستطيعون استيعابها ويخشى أن يكذبوا بالدين إن هم حدثوا بها، ولذا استعمل الشرع في ذكر هذه الحقائق أسلوباً مجازياً لا يفهمه إلا الخاصة[3].

(1) المصدر السابق، ص 15.
(2) المصدر السابق، ص 16.
(3) المصدر السابق، ص 27.

وبذلك فإن المنهج الفلسفي عند ابن رشد يتمثل في وجوب التفلسف أو النظر العقلي، ووجوب النظر في فلسفة القدماء والاستفادة منها وخاصة فلسفة أرسطو ووضع الفكر الفلسفي كأداة مفيدة لفهم الشرع وتأويله إذا اقتضى الحال ثم وضع قانون التأويل وهو واجب وضروري عنده. ثم قسم ابن رشد مراتب الناس من حيث فهمهم للشرع. وهم صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون، وصنف هم من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم أهل البرهان[1]. وعلى ذلك فالكتب التي يضعها الفيلسوف للناس يجب أن تصنف حسب مراتب الناس، كتب لأهل البرهان وكتب لأهل **الجدل** وكتب للعامة، ولا يجب التصريح بكتب البرهان والجدل للعامة حتى لا يكفروا بالشرع لعجزهم عن الوصول إلى البرهان، ومن هنا ينتقد الغزالي لأنه كما يزعم قد صرح بهذه الكتب للجمهور، ويخلص ابن رشد إلى أن الفلسفة حق والدين حق فلا تضاد بين حق وحق.

وليس لأحد بعد ذلك أن يدعي أن ابن رشد قد قال بمبدأ الحقيقتين: أو أنه وضع العقل فوق الشرع... وهو نفس الاتهام الذي وجه إلى المعتزلة من قبل خصومهم الأشاعرة. والواقع بخلاف ذلك. ويتضح من هذا الفصل أن مسألة التوفيق بين الفلسفة والشريعة أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام ابن رشد.. ومن أجل ذلك قام بالهجوم على المتكلمين الذين كانوا يحرمون الفلسفة باعتبارها فكراً وثنياً وافداً... ولم تكن كذلك في أغلب الأحيان عند ابن رشد.

ولقد كلف هذا الهجوم على المتكلمين ابن رشد غالياً... فقد وشى به المتكلمون والفقهاء... وتمكنوا من الوقيعة بينه وبين أبي يوسف يعقوب (الملقب بالمنصور) ابن الخليفة المستنير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان صديقاً وفياً لابن رشد والذي عينه مستشاراً وقاضي قضاة قرطبة قبل موته... وأكثر من ذلك نفي ابن رشد إلى حي اليهود خارج قرطبة (حي أليسانة) وأحرقت

(1) المصدر السابق، ص 28.

بعض كتبه... وهو يقول إن أسوأ يوم مر عليه في حياته كان عندما ذهب إلى صلاة العصر هو وابنه ذات يوم في مسجد قرطبة العامر فتحرش به الدهماء والعامة فرموه بالكفر والزندقة وحملوه خارج المسجد وألقوا به في قارعة الطريق.

لقد كان الصراع بين ابن رشد والمتكلمين تحوطه أمور سياسية وأخرى طائفية وأخرى إنسانية... قال ﷺ: «كل ذي نعمة محسود». كذلك كان للغيرة الفكرية بين أهل المشرق والمغرب وللمنافسة بين الموحدين والمرابطين دور كبير في انشغال ابن رشد بقضايا الجدل بينه وبين الغزالي أولاً... ثم بينه وبين المتكلمين وفلاسفة المشرق والمتصوفة في المشرق... بل بينه وبين كل أهل العلم والفكر في المشرق. وليس هنالك من تفسير سوى تلك الغيرة التي كانت متأججة بين المشارقة والمغاربة آنذاك. ومن العوامل الشخصية الإنسانية البحتة أن ابن رشد كان يدافع عن نفسه إذ عرف عنه أنه كان فيلسوفاً محترفاً وأن الفقهاء والمتكلمين كانوا يسعون للوقيعة بينه وبين خليفة الموحدين بكل السبل والوسائل.

المنهج النقدي عند ابن رشد

أولاً: الاعتماد على القدرة التحليلية فهو يتناول موضوع بحث بالتحليل والتفنيد كما فعل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة حينما ناقش آراء المتكلمين وحللها ثم نقدها ورد عليها دون أن يهمل أية نقطة، وكما فعل في كتابه تهافت التهافت، حينما كان يحلل كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) ويرد على كل نقطة وردت فيه.

ثانياً: الاعتماد على القدرة الجدلية واستغلالها إلى أقصى حد متاح:

ومثال على ذلك حينما اعترض على تمثيل المتكلمين بالفرق بين جسمي الفيل والنملة في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، ثم إثباته صحة هذا التمثيل بعد ذلك[1]. فهو قد سلم بصحة القاعدة مرة، ثم نفى صحتها مرة أخرى.

ثالثاً: الركون إلى أسلوب التهويل أو التشويش.

---

(1) أضواء على المنهج النقدي عند ابن رشد.

وذلك بتكرار النقد الواحد على أكثر من صورة وفي عدة أمكنة لإظهار تهافتها بعد تشويشها.

رابعاً: الاعتماد على المغالطة: حيث ادعى أن المتكلمين والفلاسفة متفقون على أن العالم لم يسبق بالزمان وأنه وجد عن شيء، على حين أن هذا اتفاق ظاهري لفظي فقط بين الفلاسفة والمتكلمين من خلاف على هذه الصفات الثلاثة، كمثل ما بين سماء الله وأرضه، ولا لقاء بينهما في صفة واحدة من تلك الصفات[1].

خامساً: الاحتجاج على القوم بأقوال خصومهم: «وهو أمر لا يجوز في منطق البحث الصحيح لأنه باطل بالبديهة» ومن ذلك احتجاجه على الأشاعرة بما ذهب إليه بعض المعتزلة من أن المعدوم شيء، أو كما يقول الفيلسوف «إن في العدم ذاتاً ما»[2].

مقارنة بين منهج ابن رشد ومنهج المتكلمين

يلتقي المنهجان في ضرورة الاعتماد على العقل في معرفة الله سبحانه وتعالى وعدم الوقوف عند ظاهر حدود الشرع في الاستدلال على وجود الله بل يجب وضع الأدلة العقلية الموصلة لذلك.

ويختلف المنهجان في ارتباط أدلة كل منهما بكتاب الله، وعند ابن رشد نجد أنه يرى ابتعاد الأشاعرة عن كتاب الله بأدلتهم فابتعدوا عن اليقين.

«ولكن الحقيقة أن الأشاعرة لم يبتعدوا عن كتاب الله على حد زعم ابن رشد فدليل حدوث العالم مستمد من القرآن الكريم، أو ليس في القرآن ما يدل على أن العالم حادث؟ أو لم يحدثنا القرآن العظيم بأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء وأنه بديع السموات والأرض؟ أو لم تحدثنا السنة الشريفة المطهرة بأن الله تعالى

(1) المصدر السابق، ص 188.
(2) المصدر السابق، ص 189.

كان ولا شيء معه؟ إذا كان ذلك، فإن الأشاعرة أيضاً استمدوا دليلهم من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة فدليلهم مأخوذ من الشرع الشريف.

ولكن لماذا اهتم ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي؟

«هذا الموقف من جانبه كان نابعاً من تمسكه بالبرهان وإعلان هذا البرهان فوق مرتبة الجدل ومرتبة الخطابة، أي الأدلة الإقناعية»[1].

وقد تأثر ابن رشد بأرسطو في مجال دراساته المنطقية للجدل والبرهان واعتبر أن المتكلمين ممثّلون للفكر الجدلي وأن الفلاسفة مُمَثِّلُونَ للفكر البرهاني، ولكن هذه التفرقة وهذا التمييز لا يعتمد على أساس علمي، فإن التداخل بين منهج الفلاسفة ومنهج المتكلمين كبير جداً، وكان ابن رشد يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية وأمام وقوف المتكلّمين عند مبادىء الجدل حسب رأيه كان يرى أن واجبه أن ينتقدهم.

موقف ابن رشد الناقد تحت طائلة النقد:

1 ـ لقد أنكر ابن رشد مكانة المتكلمين وعلم الكلام العظيمة، وكان ينظر باحتقار إلى مناهجهم وآرائهم ويقلل من شأنهم في غالبية شروحهم وتلخيصاته لأرسطو وفي مؤلفاته الأخرى التي عرض فيها آراءه الخاصة، وكان يعتبر حججهم ضعيفة لا تصمد أمام النقد العلمي الذي يعتمد على البرهان الصحيح.

ولم يكن ابن رشد محقاً في احتقاره لعلم الكلام الذي كان أول اتجاه فلسفي عند المسلمين والذي نشأ نشأة عربية خالصة.

ولا يمكن إنكار الدور الذي قام به المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام، تلك الفرقة التي درست المعقول وفهمت المنقول، وكان جدلهم مع أهل الأهواء والكفار والزنادقة قادراً على الإقناع لما تميز به من قوة وحسن دليل وفصاحة وبيان، حتى أن بعض خصومهم أعلنوا إسلامهم، ويقال أن أبا هذيل العلاف أسلم

(1) المصدر السابق، ص 47.

على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس، وذلك لبراعته في الجدل وإيراد الحجج العقلية تلك التي ينتقدها ابن رشد ويقلل من شأنها.

ومن بعد المعتزلة جاء الأشاعرة، ألد خصوم ابن رشد والذين اهتم بهم بصفة خاصة إلى درجة نقده لكل من تأثر بهم مثل نقده لابن سينا، وإلى درجة أنه انتقد آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. لقد تابع الأشاعرة الدور الذي كان يقوم به المعتزلة من جدال أهل الأهواء والكفار والزنادقة، ولم يكن أسلوب الجدل هذا قاصراً عن بلوغ اليقين.

2 ـ قلل ابن رشد من مناهج المتكلمين وانتقدها وقال إنهم استخدموا الأدلة الجدلية وكان من المفروض استخدامهم للأدلة البرهانية «فكان في نقده هذا نفسه أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان»[1]

«فبينما أقام هجومه على سائر الطوائف في عصره، على أساس أن القياس عندهم كان إما جدلياً أو خطابياً، نراه قد لجأ بدوره إلى مثل هذا القياس نفسه»[2].

كما أن ابن رشد الذي ظل يقول في أكثر من موضع أن أدلة المتكلمين ليست عقلية ولا برهانية، كان يمثل لأفكاره بآيات من القرآن الكريم «فكيف يكون التمثيل لفكرة ما، بآيات من القرآن الكريم، دليلاً عقلياً برهانياً، وهو من نوع الأدلة الذي يجده لابن رشد مميزاً للعلماء؟ إذ أننا إذا اتخذنا من آية ما مقدمة نبني عليها قياسنا، كان القياس قائماً على منقول لا على معقول، مما يزيل عنه صفة البرهان»[3]. ويمكن الرد على زكي نجيب محمود بأن ابن رشد يرى أن المقدمات قد تكون نقلية أو جدلية أو خطابية (مشهورة أو ظنية) ولكنها على شروط البرهان لأن صدقها بيّن بنفسه فهي بديهية لهذا السبب.

3 ـ انتقد ابن رشد الغزالي في تكفيره للفلاسفة وقال إنه خرق الإجماع بهذا

---

(1) قيم من التراث، د. زكي نجيب محمود، ص 24.
(2) المصدر السابق، ص 40.
(3) المصدر السابق، ص 34.

الفعل، ولكن نجد أنه في أكثر من موضع يكفر آراء الأشاعرة وعامة المتكلمين ويقول عنهم إنهم ضالون مضلون.

«وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ـ وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ـ أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر»[1]. وقد أشار ابن رشد أكثر من مرة إلى أن الأشاعرة صرّحوا بتأويلاتهم إلى الجمهور وكذلك الغزالي. «وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع، ولذلك فهو مفسد له وصاد عنه، والصاد عن الشرع كافر»[2]. ويعد هذا تناقضاً في موقف ابن رشد.

4 ـ كان ابن رشد في نقده للمتكلمين مفتقداً للمرونة والموضوعية، وهذا ما جعله في كثير من الأحيان لا يفهم مقاصدهم جدياً، من ذلك موقفه من الغزالي حينما انتقده في السببية وقال بأنه أنكرها في حين أن الغزالي لم ينكرها في الحقيقة ولكنه أنكر الضرورة والتلازم بين الأسباب والمسببات حتى لا يقيد هذا التلازم إرادة الله سبحانه وتعالى.

خـــاتمــــــة

شروح ابن رشد على أرسطو يبدو أنها تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته، وقد تأثر ابن رشد في دراساته بأرسطو الذي كان يبدي إعجابه به ويفضله على جميع الفلاسفة وكان يعتبره أكمل الناس عقلاً ويقول عنه (نحمد الله كثيراً على اختيار، ذلك الرجل للكمال فوضعه في أسمى درجات الفضل البشرى، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر. فأرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله:

(1) فصل المقال، ص 33.
(2) المصدر السابق، ص 35.

﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾. ومثال على هذا التأثر أنّنا نجده في دراسته للسببية قد خلط بين «مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية. ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب وتقرير الحكمة والغائية في الكون، يلاحظ هذا تمام الملاحظة، إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ولكنه سرعان ما يغوص في متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذي ينتج عنه، إنه خلط وضرب في متاهات أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة»[1].

«ولا يخالجنا شك في أن أبرز المفكرين الذين دعوا إلى الاعتماد على العقل واتخاذه أساساً ومنهجاً حين البحث في أي مشكلة من المشكلات الفكرية والفلسفية، فيلسوفنا ابن رشد، لقد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة وجعل أحكامه التي أصدرها في المجالات التي بحث فيها أحكاماً صادرة عن العقل، ومبتعدة بذلك عن المجال الكلامي والمجال الصوفي ابتعاداً تاماً[2].

ولا شك أنه ليس صحيحاً أن يقال إن ابن رشد رفع العقل فوق الشرع فهذا فهم شائع اليوم عند كثير من الفلاسفة العرب المعاصرين وهو فهم غير صحيح كما نوهنا إلى ذلك أعلاه. ولعل هذا الفهم هو الذي دفع بالبعض إلى اتهام ابن رشد بالمادية والعلمانية كما فعلوا ذلك مع فكر ابن خلدون بعد ذلك. ولا شك أن إيغال ابن رشد في دراسات أرسطو قد أبعده بعض الشيء عن الدراسات الكلامية وعن أطروحات المتكلمين. وبسبب هذا الابتعاد انطلق بموقفه الناقد تجاههم، وصحيح أن ابن رشد ابتعد عن المتكلمين إلى الدرجة التي أنكر فيها مكانة المتكلمين وعلم الكلام الذي شغل ردحاً غير قصير من تاريخ المناقشات الدينية والسياسية الهامة في إطار مسيرة الشعوب الإسلامية. بل ذهب إلى أبعد من ذلك فصرح مراراً بتجهيلهم وتكفيرهم. وشنّ عليهم حملات شرسة من موقعه في كنف

(1) تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية، ص 144،
(2) المنهج النقدي عند ابن رشد، ص 15.

ورعاية دولة الموحدين وخاصة راعيه أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن. وقد حاول الباحث خلال هذا البحث أن يخلص إلى الأسباب وراء هذا الموقف من الفيلسوف الكبير ابن رشد ضد المتكلمين الذين لا يقلون عنه مكانة، وذلك من خلال اطلاعه على أهم الكتب التي ألفها ابن رشد في نقد المتكلمين، بالإضافة إلى نقده للغزالي، وتناول جميع المسائل التي ناقش فيها ابن رشد المتكلمين ورد عليهم ووجد أن أسباب الموقف تكمن في اختلاف منهج ابن رشد عن المتكلمين بالنسبة للتأويل، ثم بحث في الخلاف الشهير بين ابن رشد والغزالي من خلال كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد، تلك المواجهة الفكرية بينهما وفيها امتداد لموقف ابن رشد الناقد للمتكلمين وركز على مسألة السببية التي أسهب فيها ابن رشد ونقد من خلالها الغزالي كثيراً، ثم مسألة التأويل التي تبين اختلاف المنهجين، وبحث في المنهج الفلسفي ثم المنهج النقدي عند ابن رشد ومقارنة منهجه بمناهج المتكلمين. وفي كل ذلك وجد ابن رشد قد اشتط بعض الشيء وتجنى على المتكلمين عامة والمعتزلة والأشاعرة خاصة! ولا شك في وجود عوامل أخرى إنسانية كانت تزكي وتلهب هذا الصراع ومنها الصراع حول السلطة ومن يكسب وجه الخليفة، كما أن الفقهاء كانوا يكنون للفلاسفة عموماً ولابن رشد خاصة كثيراً من الحسد لمكانته الشامخة في القصر. وكذلك لأنه كان داعية بالموحدين الأوائل. بينما كان بعض الفقهاء والمتكلمين من أنصار حركة المرابطين البائدة آنذاك.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت

استغفرك وأتوب إليك

ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

1 ـ ابن رشد: فلسفة ابن رشد، منشورات دار الأوقاف الجديدة ـ بيروت.
2 ـ الإمام الغزالي، المنقذ من الضلال، نشرة د. عبد الحليم محمود، القاهرة. بدون تاريخ.
3 ـ الغزالي، قانون التأويل.
4 ـ د. محمود مزروعة، أضواء على المنهج النقدي لابن رشد ـ دار الطباعة المحمدية.
5 ـ د. محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف.
6 ـ د. محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف.
7 ـ د. بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد.
8 ـ د. محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف بمصر.
9 ـ د. حسام الدين الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين.
10 ـ د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس.
11 ـ محمد ياسر شريف، وسائل الإقناع للغزالي ـ دار الوثبة ـ موسوعة الفكر الإسلامي.
12 ـ الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم: سليمان دينا ـ دار المعارف.
13 ـ د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف.
14 ـ د. زينب محمد الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ـ كلية الآداب جامعة القاهرة ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع.
15 ـ أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع تونس.

16 ـ ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق وتقديم: سليمان دينا ـ دار المعارف.
17 ـ أحمد محمود صبحي، ذخائر العرب دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين «2» الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية.
18 ـ د. زكريا بشير إمام، «هل كان ابن رشد علمانياً؟» مجلة كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الإمارات العربية المتحدة 1995 م العين.
19 ـ د. زكريا بشير إمام، الفلسفلة النورانية القرآنية عند الغزالي، دار الفلاح الكويت 1989 م.
20 ـ د. زكريا بشير إمام، أساليب الحجاج في القرآن الكريم ـ المركز القومي للإنتاج الإعلامي الخرطوم 1995 م.

الجانب الروحي (الزهد والتصوّف)
عند ابـن رشـد

د. كامل مصطفى الشيبي

1 ـ التصوّف والدين:

عندنا، أن التصوف، الذي يعني التوجه المباشر من الإنسان إلى القوة العظمى الهائلة التي تسيطر على الحياة والموت، وتسيّر الكواكب والنجوم، وتتحكم في الجَدْب والخِصْب، وتنزل المطر وتطلق الرياح وما إلى ذلك من تصاريف تخرج عن قدرة الإنسان. هذا التوجه، الذي يمارسه الإنسان في هيبة ورهبة وتسليم بالضعف والاستكانة، يشكّل الصورة الأولى للدين في هذا العالم منذ وجد الإنسان على هذا الكوكب، وقد بدأ بتقيّده بالأدب والصلاح والأخلاق تجنباً لإثارة غضب هذه السلطة العظيمة استنتاجاً منه أن هذا التصرف هو العمل المناسب في وقوفه مكشوفاً أمام سطوتها وقدرتها على محاسبته.

ومع أن الإنسان، شعوراً منه بالضعف والضعة والخور والاستكانة، حاول أن يتجنب هذه المواجهة المباشرة بالاختفاء وراء أشياء بديلة تكوّن حاجزاً بينه وبين هذه القوة من تماثيل جميلة وملائكة مؤنثة رحيمة، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر، الآية: 3]، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء، الآية: 40] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف، الآية 19].

ومع بذل الإنسان هذه المحاولة الاسترضائية وجدناه، في مرحلة تالية، يصدّق برجال صالحين مصلحين وجدوا أنفسهم مبعوثين من هذه القوة العظمى، بنوع من الاتصال، ليقوموا بدور الوسيط أو الحاجز بين الإنسان العادي وتلك القوة وليوجهوه إلى الواجبات التي ينبغي أن يقوم بها إرضاءً لها وفهماً للمبادىء التي تحقق له ولأبناء جنسه الأهداف التي وجد من أجلها بعد أن كانت خافية عليه، ولم يدركها إلا من هؤلاء الصالحين الذين وصفوا بالأنبياء والرسل. وتعلمون أن أنبياء الشرق الأقصى،

مثلاً، كانوا مجموعة من الزهاد والصوفية من أمثال زعماء الديانات الهندوسية[1] ومهاڤيرا الجيني (599 ـ 527ق. م)[2] وسيد هارتا غوتاما الملقب ببوذا (563 ـ 483ق. م) مع أنه لم يدّعِ النبوة بل قام بما يقوم به الأنبياء في المجتمع الإنساني[3].

هذا في الهند. وأما في الصين فقد وجدنا منهم كونفوشيوس، المعلّم الحكيم والملك غير المتوّج[4] (551 ـ 479 ق. م)، ولاوتزو مؤسس التاوية الذي سبق كونفوشيوس في الولادة بنصف قرن ودارت بينهما مخاصمات ومنازعات في العقائد والأخلاق[5].

وفي إيران ظهر زَرَادُشْت الذي دعا الناس إلى عقيدة دينية ضمّنها كتابه الذي عُـرّب عنـدنـا بعنـوان «الأبستـاق». وقـد عـاش زرادشـت بيـن سنتـي (660 و 580 ق. م)[6] وظهر فيها أيضاً ماني بن فاتك (216 ـ 276 م)[7].

ومن يدري، فلعلّ هؤلاء جُلاً أو كُلاً كانوا معنين بقوله تعالى: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء، الآية: 164 ـ 165].

2 ـ التصوف والفلسفة اليونانية:

ومع استمرار اليونانيين في التستّر وراء الرموز الوثنية التي فضلوا أن تحجبهم عن المواجهة المباشرة مع القوى المسيطرة على وجودهم، وقرارهم مباشرة حياتهم

(1) انظر لفكرة إجمالية كتاب عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة للأستاذ فوزي محمد حميد، من منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في طرابلس، سنة 1991، ص 171ـ186.
(2) أيضاً ص 192.
(3) أيضاً ص 193.
(4) أيضاً ص 234.
(5) أيضاً ص 241.
(6) أيضاً ص 258.
(7) أيضاً ص 278.

الإنسانية الروحية والمادية بأنفسهم على صورة بحث سمّوه فلسفة ومنهج سموه منطقاً، لم يستطيعوا التخلص من ذلك الهاجس الروحي، الذي نسميه التصوف، فوجدنا عظماءهم وروّادهم في هذا المجال يعكسون هذا المظهر الزهدي الصوفي من نحو فيثاغوراس (572 ـ 497 ق م) الذي أنشأ «فرقة دينية علمية تشبه الأورفية ـ أو هي أخذت عنها ثم أثرت فيها ـ وكانت فرقة مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء، يعيش أعضاؤها في عفّة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة»[1]. وهو أمر يذكرنا بالطرق الصوفية الإسلامية وأنظمتها. وحتى في اعتقاد الفيثاغوريين «أن لحركات الأفلاك نغمات»[2] نجد أنفسنا أمام ذِكْر الطريقة المولوية التي نشأت في قونية أواسط القرن السابع الهجري، الذي يتكون من رقصة يمكن أن تسمى بالباليه الديني يحتل فيها المريدون الكواكب والأقمار التي تدور حول العرش بإيقاع موسيقي يبثه الناي في إشارة إلى التسبيح العام للوجود لخالقه ـ جل وعلا ـ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾ ﴾ [الإسراء، 44]، وقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡۖ ﴾ [الزمر، 75].

هذا وقد ذكر عن فيثاغوراس نفسه وأتباعه أنهم «كانوا يلبسون أردية من الصوف»[3] وهو أمر يعود بنا من جديد إلى رسوخ ظاهرة الزهد والتصوف في رجال الفكر اليونانيين منذ القدم.

ولماذا نذهب بعيداً وهذا سقراط (469 ـ 399 ق. م) «الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»[4] واتُّهِم، في غير تهمة، أنه كان يسمع صوتاً من داخله

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة جمعية التأليف والترجمة والنشر، ص 20.
(2) أيضاً ص 26.
(3) بحثنا «رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، العدد الخامس، نيسان/ أبريل 1962، ص 246، (ص 16) من البحث.
(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 53.

«ينهاه كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدري، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين»[1]، ويقول: «إن إرادة إلهية أوحتْ إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح وبَعثته فيهم مهمازاً يحفزهم؛ فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه يبذلها لهم ليؤدي واجباً، ولا يبتغي عرضاً من أعراض الدنيا. . .»[2] وأنه كان «يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأنّ الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية»[3].

فإذا تحوّلنا إلى أفلاطون (427 ـ 347 ق. م) تلميذ سقراط الأكبر، وجدناه أول مفكر رائد تولى العمل على التوفيق بين الدين والفلسفة، كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وخصوصاً ابن رشد الذي ينتظم، من أجل الاحتفال به، هذا الجمع؛ فقد كان من إنجازات أفلاطون «العمل على تحويل المعتقدات الأورفية إلى آراء فلسفية، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل»[4] وكان يرى أنه، مع أن «الظن تخمين»[5]، غير أن «الظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي. . .»[6]، وكان يقول: «كانت النفس، قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد، فيما وراء السماء، موجودات ليست بذات لون ولا شكل. ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن؛ فهي إذا أدركت أشباح المُثلُ بالحواس تذكرت المُثُل»[7]. وهذا الرأي يذكرنا بعينية ابن سينا، الذي سنعرض لتأثّره بالتصوّف، وكذا قصيدة السهروردي المقتول (ق 587 هـ/ 1190 م) الحائية التي أولها:

(1) أيضاً ص 55.
(2) أيضاً ص 56.
(3) أيضاً ص 51، وانظر بحثنا: العناصر الأربعة في الأديان والفلسفة القديمة والقرآن، في مجلة كلية التربية بجامعة الفاتح، ليبيا، العدد 20، خريف 1994، ص 91/114، وخصوصاً ص 108.
(4) أيضاً ص 68.
(5) أيضاً ص 71.
(6) أيضاً ص 71.
(7) أيضاً ص 34.

وا رحمتـا للعـاشقيـن تكلّفـوا ستر المحبة والهوى فضّاحُ[1]

ومن أجمل ما قال أفلاطون في هذا الشأن: «إن ما يعطي قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدي نقياً لا تشوبه شائبة، بسيطاً لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء... فالمحبّ الحقيقي الكامل (الأفلاطوني) هو الفيلسوف، يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم»[2]، أليس هذا هو الحب الإلهي (الصوفي) في أجلى صوره؟ الحب الذي انطبق على سقراط من جديد إذ كان «طول حياته مُعرِضاً عن متاع الدنيا، هائماً بالجمال الأسنَى، داعياً إليه. وكان يشتد به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس ويستغرق في التأمل حتى يمكث واقفاً بلا حراك ساعات متوالية، بل يوماً بليله»[3]، وماذا يمكن أن يقال في وصف الصوفي، حتى الغالي منهم، أبلغ ولا أجمل من عبارة سقراط ـ وهو في السجن ينتظر الموت ـ الآتية:

قال: «والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفّة بمعناها الأسمى، وهو الرغبة عن اللذة والتجرّد من الجسم والمران على الموت؛ فيُبلي جسمه ويصفّيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله»[4] وحسبنا من أفلاطون هذا القدر.

ويأتي الدور على أرسطوطاليس (384 ـ 322 ق. م) الفيلسوف الواقعي المادي الذي كملت على يده استقلالية العقل الإنساني في مباشرة شؤونه في هذا العالم، لكن أرسطو لم يخرج خروجاً تاماً عن موكب الروح الصوفي. ولنسمع الدكتور إبراهيم بيومي مدكور يقول: .

---

(1) انظر كتابنا: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت 1997، ص 152.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 98.

(3) أيضاً ص 99.

(4) أيضاً ص 99.

«وها هو ذا أرسطو، الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته، ورجلُ مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية»(1). والظاهر أن أرسطو كان المنبع الذي استقى الفلاسفة المسلمون منه مفهوم «الاتصال» النفسي أو العقلي بالعالم الروحي في مقابل مفهوم الاتحاد عند الصوفية». ويسمعنا د. مدكور قوله: «وإذا شئنا تعرّف هذا المنبع وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو وإلى كتابه: الأخلاق النيقوماخية، بوجه خاص. . . » ذلك أن أرسطو، في شرحه للخير الأسمى يقول: «. . . إنه فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلةٌ عليا لأنه يتّصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقةً في الإنسان»(2).

ويضيف د. مدكور إلى هذا قوله: «وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية، وهما: ما أشرنا إليه آنفاً في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» وما جاء في «كتاب النفس» خاصاً بوظيفة العقل الفعال وأثره في تكوين المعلومات العامة، وكلا النصين أثّر تأثيراً عميقاً في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية»(3).

وهكذا لم يتورّع أرسطو، بجلالة قدره، عن السلوك الصوفي. ولم يضعف هذا التوجه في الفلسفة اليونانية بعد أرسطو بل استمر واشتد؛ وهكذا وجدنا تيارها المستمر في الإسكندرية المتمثل في الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث الميلادي. وقد ذكر في تصوّف أفلوطين (205 ـ 270 م) أن «الاتصال بالواحد

(1) مدكور (د. إبراهيم بيومي: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، ط 2، 1977، 1/36).
(2) أيضاً، ص 46 نقلاً عن ترجمة الأستاذ لطفي السيد لكتاب الأخلاق 2/349/362.
(3) أيضاً ص 46: إشارة إلى كتاب أرسطو: أديما (= السعادة).

ضرب من التماسّ لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه ـ وهم قليل ـ وهو نادر عندهم، وأفلاطون نفسه لم يبلغ إليه سوى أربع مرات فيما يروي فورفوريوس[1] (233 ـ 305 م)، ويذكر هنا أن الفارابي، الآتي، صرّح بأنه بلغ هذه الحال مرتين. وأستاذنا الكبير المرحوم يوسف كرم لا يوافق على هذا الادعاء ويرفض أن يكون فقدان الشعور (الصوفي) سعادة ويعقّب على ذلك بأن «الجذب الأفلوطيني لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهنود، وما أبعدها عن السعادة التي ينشدها الإنسان!»[2]. ويضيف: «إن هذا التصوّف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وأن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله»[2]، هذا علماً بأن الواقع يحكم بأنه «لن يكون اتصال إلا بتنزّل من الله وتفضّل، لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس. أما النفس فلا تستطيع»[2]. ويلاحظ أن «القول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغي تلك المسافة اللامتناهية فيجعل الواحد (= الله) ومعلولاته (= الإنسان مثلاً) في جنس واحد، أي يجعل المعلولات مظاهر الواحد فنقع في وحدة الوجود، وأفلوطين يرفضها كذلك ـ وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضروري ـ فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه»[3]. ومعنى هذا أن أفلوطين، في رأي يوسف كرم، لم يقل بوحدة الوجود. لكن الدكتور محمد بيصار يرى العكس إذ يرى في وحدة الوجود أمراً «قررته الأفلاطونية الحديثة على يد أفلوطين. أكبر زعمائها تأثراً بالرواقيين»[4] ـ (وهو أمر سنعرض له بعد) ـ من حيث أنها تتحقق «في الموجودات الدنيا بواسطة تشوّق هذه الموجودات ومشاهدتها لذلك الواحد»[5].

---

(1) كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 290.
(2) أيضاً ص 291.
(3) كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 291.
(4) بيصار (محمد): في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود، دار الكتاب اللبناني ط ؟، 1973، ص 149/ 150.
(5) المصدر السابق نفسه.

وعلى كل حال، فقد نوّه الدكتور بيصار بأن «الأفلاطونية (الحديثة) تقرر أن العبادة (= التصوّف) والفلسفة عبارتان عن معبّر واحد لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية فيهما؛ إذ أن مطلوب الفلسفة يرجع إلى إصلاح القلوب وتهذيب الأخلاق، وإسعاف الإنسان على الرجوع إلى الإله، ولا غاية للعبادة غير ذلك، فالفيلسوف يطلب الإله عن طريق الفكر والعقل، والعابد يطلبه عن طريق القلب والذوق، وانتهاء الطريقين واحد»[1].

وبهذا نفرغ من بيان الجانب الصوفي في الفلسفة اليونانية التي تشكل الأساس الذي قام عليه الفكر الفلسفي الإسلامي ـ ولا ريب ـ وإن كانت لنا عودة إليها عند تطرقنا إلى وحدة الوجود عند فيلسوفنا ابن رشد.

3 ـ مظاهر التصوف في الفلسفة الإسلامية (قبل ابن رشد):

أ ـ يقول الدكتور إبراهيم بيومي، مدكور، رحمه الله:

«كان الفارابي صوفياً في قرارة نفسه يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة، وابن خلكان يضعه في مصاف الزهّاد والنسّاك»[2]، وبيّن ذلك في قوله: «لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي، فليس تصوّفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتظهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال، بل هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس، في رأيه، لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات»[3]. وزيادة في الإيضاح نبّه د. مدكور إلى أن الفارابي «جارى المتصوفة وشرح لنا المراتب التي يمرّ بها من يرغب في السعادة. والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة؛ وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتشاف

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) مدكور: في الفلسفة الإسلامية 1/42.

(3) أيضاً ص 1/39.

الحقائق الخالدة، فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على التفكير والتأمل، فهي اختيار حقيقي. وبعد الاختيار تجيء السعادة. . . فهذا التدرج في جملته يشبه، من بعض الوجوه، منازل الصوفية أو سلوكهم»[1].

ونقل الدكتور مدكور نصاً جميلاً للفارابي في تصوره للسعادة قال فيه: «إن لك منك غطاء، فضلاً عن لباسك، من البدن؛ فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، وحينئذ تلحق. . . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صُقْع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً»[2].

وفي نهاية هذه الفقرة لاحظ الدكتور مدكور أن فلسفة الفارابي امتازت بظاهرتين رئيسيتين هما: «نزعة روحية نامية واتجاه صوفي واضح، والمذهب الروحي والتصوّف يقتربان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة»[3] وأضاف أنه «نفذ التصوّف الفارابي، على الخصوص، إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية، وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام»[4].

ب ـ وكان ابن سينا ممن حمل هذه الراية الفارابية وضمن كتابه «الإشارات والتنبيهات»، على الخصوص، أفكاره الصوفية فتكلم عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين، وشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً»[5]، وبعد أن قسم المتوجهين إلى العالم الروحي إلى زهّاد وعُبّاد وعارفين قال: «إن للعارفين مقامات ودرجات يُخَصَّوْن بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نَضَوْها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس. . . العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره. . . وتعبُّدُهُ له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا

(1) أيضاً ص 1/ 43 (نقلاً عن آراء أهل المدينة الفاضلة).
(2) أيضاً ص 1/ 47.
(3) مدكور: الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص 48.
(4) المصدر السابق نفسه.
(5) أيضاً ص 50.

لرغبة أو رهبة. . .»[1]. وهكذا يمضي ابن سينا في هذا المشْرع ليخطو الخطوة الأولى في هذه الرحلة التي صبغت الفلسفة، وهي تغذ السير إلى العالم الروحي، بألوان متفاوتة من مظاهر التصرّف خصوصاً النازع إلى الروح الفلسفي حتى لقد وصف البارون كارا دي فو هذا الحال بقوله: «ونشعر جيداً أن التصوف «عند ابن سينا» ليس مجرد نظرية اعتنقها بل حالاً نفسية»[2].

ج ـ وانتقلت هذه النزعة في شخصي ابن باجة (أبي بكر محمد بن يحيى ابن باجة، وقد يعرف بابن الصائغ، التجيبي السّرقُطي، ت 533 هـ/ 1136 م) الذي توفي ولابن رشد ثلاث عشرة سنة من عمره، وابن طفيل (أبي بكر محمد بن عبد الملك القيسي الأندلسي 494 ـ 581 هـ/ 1100 ـ 1185 م) صديق فيلسوفنا وزميله في الدراسة.

أما ابن باجة فيبدو أنه كان حر الفكر لا يتقيد بالمواصفات الاجتماعية فنسب إلى التعطيل والإلحاد مع توليه منصب الوزارة في غرناطة ومات قبل سن الكهولة، أي أنه ولد في أواخر القرن الخامس الهجري[3]. وقد وصف ابن باجة بأنه «سبق ابن رشد إلى شرح ثلاثة كتب لأرسطوطاليس» رواية عن ابن أبي أصيبعة[4]. ومع أن ابن باجة «لم يفرد تأليفاً في العلم الإلهي»[5] إلا أنه ترك رسائل منها «رسالة اتصال العقل بالإنسان» وكتابه «تدبير المتوحّد»[6]. وقد حاول في هذا الكتاب الأخير «أن يوجد للإنسان المفكر وضعاً في الدولة المضطربة (وكانت هكذا في أيامه) فيرى أن يكون متوحداً. . . وكأنه، بانقطاعه للتأمل لا يعيش

(1) أيضاً ص 51.
(2) أيضاً ص 53.
(3) الأعلام للزركلي (خير الدين)، ط 8، دار العلم للملايين 1989، 6/137، وانظر: د. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، دار النهضة العربية، ط 5، 1978، ص 66.
(4) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 67.
(5) المصدر السابق نفسه.
(6) المصدر السابق نفسه.

فيها»[1]. وهكذا «فالمتوحد هو الذي سمّاه المتصوف الغريب (كما وصف الحلاج في بداية رسالته الطواسين) لأنه قد سافر بفكره إلى مرتبة أخرى هي له كالوطن»[2]. وذكر ابن باجة في رسالة له بعنوان «رسالة الوداع» وجهها إلى تلميذه علي بن الإمام السرقسطي حين أزمع الرحلة إلى المشرق ليبين له «كيف يكون للفرد: كماله الذي يخصه، وذلك باقترابه من منزلة العقل أحب الموجودات إلى الله ـ عز وجل»[2]. وأكمل هذه الفكرة في رسالة «اتصال العقل» بمحاولته أن يثبت «أن العقل الإنساني ـ وإن كان مجرد قوة أو استعداد لتقبل المعقولات ـ إذا اتحد بالمعقولات يصير صورة الصور كما هو الحال في العقل الفعال، بمعنى أنه يصير بمثابة محل المثل ومكان المعقولات»[2] وما أقرب ذلك من عالم التصوّف.

ومع وضوح دلالة «تدبير المتوحد» على العزلة والانقطاع عن المجتمع للوصول إلى العقل الفعال، الذي هو العالم الروحي وعالم المثل، يشير المرحوم الدكتور محمد علي أبو ريان إلى أن ابن باجة انتقد موقف الغزالي الذي قال «بأن العالم العقلي لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة فيرى الأنوار الإلهية ويلتذّ بها لذة كبيرة»[3] على قوله «إنّ الغزالي حَسِبَ الأمر هيّناً حين ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله في القلب»[4] بحجة «أن النظر العقلي الخالص، الذي لا تشوبه شائبة هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله»[5]، وإذا كانت الغاية هي المشاهدة فما الفرق بين أن تكون بالتأمل والرياضة الصوفيتين أو أن تكون بالمنطق والتوجه العقلي؟!.

د ـ وقبل الوصول إلى فيلسوفنا القرطبي نلتقي بابن طفيل الذي اشتهر «بقصته

---

(1) أيضاً ص 68/69.
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) تاريخ الفلسفة: الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990، 3/419.
(4) المصدر السابق نفسه.
(5) المصدر السابق نفسه.

الصوفية حي بن يقظان»[1] التي تمثل نموذجاً رمزياً للمعرفة الذاتية التي تنبع من خلال النفس الإنسانية إذا صفاها المفكر من أكدارها وتوجه بها إلى المثل الأعلى «وكيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أي بدون معلّم، أن يصل إلى معرفة العالم العلوي ومعرفة الله والخلود»[2] أو «كأن إشراق العقل الفعال يستتر في اللاوعي أو في العقل الباطن للفرد، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى إدراك الحقيقة الكاملة، فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما وصل إليه بنفسه وما يقول به الوحي على لسان النبي. . . ثم إلى الحضرة الإلهية فتتجلى لحيّ (= رمز الإنسان العارف) حقيقة معرفته وأن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً»[3]. يضاف إلى هذا، أنه في رأي الدكتور أبو ريان، «أن هذه القصة (الرمزية) إنما تصل إلى نتيجة مؤداها أنه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم، نجد أن المتوحدّين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعال»[4]. وبغض النظر عن الإشارة إلى مصطلح العقل الفعال فإن هذا الرأي يقودنا إلى مبدأ المعتزلة القديم القائل: إن إدراك الحسن والقبيح يستطيعه الإنسان بجِبِلّته قبل ورود السمع أي قبل إرسال الرسل[5]. لكن الدكتور أبو ريان لم يلاحظ العنصر المعتزلي في الفكرة وإنما انساق إلى وصل فكرة ابن طفيل بالفلسفة اليونانية في قوله: «وأخيراً فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير، في هذه القصة، عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية وأن محاولته هذه استمرار لمحاولات ابن سينا والسهروردي (المقتول سنة 586 هـ/ 1190 م) بهذا

(1) أيضاً ص 424.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) أبو ريان: الفلسفة الإسلامية ص 425.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) أيضاً ص 166، 168.

الصدد»[1] ولا بأس! وختم د. أبو ريان فقراته هذه بقوله: «ثم إن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة، باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، سيتردد صداها عند ابن رشد ـ وقد كان معاصراً له. وكان ابن رشد معجباً بابن طفيل، ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الأفلاطونية، وسار في طريق تخليص الأرسطية من الشوائب الأفلاطونية»[2].

ابن رشد زاهداً وصوفياً:

أ ـ كانت نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وهي الفترة التي عاش فيها فيلسوفنا أبو الوليد ابن رشد الحفيد (محمد بن أحمد بن محمد، الذي يسميه الغربيون Averroès، 520 ـ 595 هـ/ 1126 ـ 1198 م)، عقوداً من الزمان حافلة بالنضج الفلسفي والكلامي والأدبي؛ فقد اجتمع في المشرق أبو البركات البغدادي (هبة الله بن علي بن ملكا، ت 547 هـ/ 1152 م) والسهروردي المقتول (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك)، وأبو النجيب السهروردي (عبد القاهر بن عبدالله البكري، 490 ـ 562 هـ/ 1097 ـ 1168 م) وابن أخيه شهاب الدين عمر (بن محمد بن عبد الله بن عَمّويه 539 ـ 632 هـ/ 1145 ـ 1234 م)، الذي كان صوفياً صاحب طريقة ومصنفاً وسفيراً وخصماً عنيداً للفلسفة على غرار الغزالي، وصنف في نقضها كتابه، الذي لم ينشر بعد، الذي عنوانه «رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية» وغيرهم من الرجال.

وطبعاً ليس لنا أن ننسى عبد القادر الجيلي 562 هـ/ 1166 م وعبد الرحمن ابن الجوزي (ت 597 هـ/ 1601 م) مثلاً...

وفي الأندلس، حيث عاش ابن رشد حياته على العموم، وجدنا ابن باجة وابن

---

(1) أيضاً ص 428.

ومنهم أيضاً اصدقاء ابن رشد: أبو جعفر الذهبي ومحمد بن إبراهيم القاضي، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس القراني الشاعر.

ومنهم: ابن العريف وابن برّجان وابن العربي المعافري والسبتي وابن حرزهم (ندوة ابن رشد في المغرب، ص 29).

(2) المصدر السابق نفسه.

طفيل. ومن الصوفية أبا مدين (شعيب بن حسين الأنصاري، ت 594هـ/ 1198م) وكان من أساتذة ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي الحاتمي الأندلسي، ت638هـ/ 1240 م) أول منادٍ صوفي بوحدة الوجود. ومن ناحية أخرى، بينما كان ابن رشد نفسه يشكو من قلة كتب الاعتزال في الأندلس، لغلبة كتب الأشاعرة على الدوائر الكلامية، كانت الموشحات الأندلسية والأزجال ـ وهي صورتها العامية ـ تملأ المشرق، وبغداد على الخصوص، حتى رأينا كثيراً من المشارقة ينظمونها على عكس الأندلسيين والمغاربة الذين لم يهتموا الاهتمام الملائم بفنون الشعر المشرقية الجديدة من فصيحة وعامية. وخصوصاً الدوبيت والكان وكانْ والمواليا مثلاً، ومع ذلك فبالمقابل لاحظنا في الأندلسيين من يتلقب بألقاب المشارقة من خلفاء، كالرشيد والمنصور والمعتضد والمعتمد، ومن شعراء كالمتنبي مثلاً.

ومن الأمور المهمة التي ينبغي أن تذكر في هذا الفضاء، كما يقول إخواننا التونسيون أن المغرب ثم الأندلس اللذين كانا رَتْقاً ثقافياً في هذه المرحلة من تاريخ الإسلام، مارسا نشاطاً ثقافياً ودينياً وفلسفياً ذكّرنا بأيام الخليفة المأمون في بغداد، الذي اهتم بالفلسفة والاعتزال وإعلاء العقل الإنساني وحريته على العموم؛ فقد قامت في المغرب ثورة دينية قادها محمد بن تومرت (بن عبدالله المصمودي، المهدي 485 ـ 524 هـ/ 1092 ـ 1130 م) وجرّ معه دولة الموحدين كما فعل أحمد بن أبي دُؤَاد بعد واصل بن عطاء (80 ـ 130 هـ/ 699 ـ 747 م) وعمرو بن عبيد (80 ـ 145 هـ/ 699 ـ 762 م) فأنبت ابن تومرت نباتاً عقلياً جديداً جعل يقوى حتى كاد يصنع امبراطورية تجمع المغرب والأندلس.

وكان المثل والنموذج لابن تومرت محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ / 1111 م) كما هو معروف، وكان ابن رشد يعدّه العدو الألدّ للفلسفة وممثلاً للتصوف التقليدي، ومن المستحسن أن نذكر هنا أمثلة أخرى على تحالف المتكلمين مع القادة على إنشاء الدول ذوات الاتجاه الكلامي والفقهي، ومن هؤلاء علي بن عبد العالي الكَرَكي اللبناني (ت 940 هـ/ 1534 م) الذي أقام بناء الدولة الصفوية على أساس شيعي اثنا عشري بالتحالف مع مؤسسها إسماعيل الصفوي

(ت 930 هـ/ 1524 م)، ومنهم الفقيه الحنبلي السلفي محمد بن عبد الوهاب التجدي (ت 1206 هـ/ 1792 م) الذي حالف الأمير محمد بن سعود مؤسس المملكة العربية السعودية (حكم 1160 ـ 1179 هـ/ 1747 ـ 1765 م) وأقام لها أسسها الفقهية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن سقوط الدولة الفاطمية في مصر في حياة ابن رشد وكذا ضعف دول الطوائف بعد سقوط الدولة الأموية في الأندلس، ثم سقوط الدولة العباسية في المشرق، فتح الباب واسعاً لدخول مفكرين وأفكار جديدة إلى المجتمع الإسلامي كله؛ فوجدنا التصوّف يقوى ويكوّن تشكيلات طرقه التي لم يكن للناس بها عهد، ويسود زعماءه النسَبُ العلوي، ووجدنا الفكر الأشعري يفرض على مصر، بعد التشيع، على يد صلاح الدين الأيوبي، ووجدنا الفلسفة والنشاط الفلسفي والدرس الفلسفي ينتشر في العراق على يد نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ/ 1273 م) بعد سقوط الدولة العباسية على يد التتار. ولم يتماسك من الأقطار الإسلامية إلا مصر التي ورثت الخلافة العباسية واستمرت قابضة على أزمّة الإسلام السني التقليدي وعُدَّتْ وارثة للثقافة الإسلامية في بغداد في أواخر العصر العباسي. وهكذا يمكن أن يقال: إن جواً من (الانفتاح) والتحرّر الثقافي، النسبي على الأقل، ساد المغرب وخصوصاً الأندلس أيام فيلسوفنا ابن رشد الحفيد.

ب ـ وإذا لاحظنا أن ابن رشد الحفيد كان نجلاً وحفيداً لقاضيين كبيرين وفقيهين مبرزين معروفين في قرطبة، كما هو معروف[1] يمثلان التيار المالكي المحافظ القريب من التوجه السلفي والظاهري، أثار عجبنا توجه فيلسوفنا إلى النزعة الفلسفية وبذل أقصى الجهد لنشر الثقافة الفلسفية وتحقيق نصوصها، وخصوصاً ما يتعلق بأرسطو منها. ولكنّ عجبنا يتبدّد عند علمنا أن هذه النُقْلة المفاجئة لم تكن بمبادرة شخصية تلقائية خالصة من أبي الوليد الحفيد، فيلسوفنا، بل كانت بأمر من الدولة في شخص رئيسها أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي (حكم 558 ـ 580 هـ/ 1162 ـ 1184 م)[2] وبمشورة من ابن طفيل، الذي كان طبيبه

(1) انظر مثلاً، أبو ريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية 3/430.
(2) أيضاً 3/424، الأعلام للزركلي 8/203.

الخاص ولم يقم بهذه المهمة مع قدرته المفترضة عليها. وتذكرنا هذه الواقعة بالغزالي الذي كتب كتابه المستظهري، أو فضائح الباطنية، بأمر من الخليفة المستظهر العباسي (حكم 487 ـ 512 هـ/ 1094 ـ 1118 م) كما جاء في مقدمته. وكذلك شجع ابن رشد على المضيّ في هذه المحجة أبو يوسف يعقوب بن يوسف المؤمني (حكم 580 ـ 595 هـ/ 1184 ـ 1199 م) حتى نكبه بتأثير الفقهاء وتقلّب الجو السياسي ثم عفا عنه في السنة التي توفي هو وابن رشد فيها رحمهما الله تعالى[1].

بل نرجح أن هذه الرخصة من الدولة لانطلاقة ابن رشد في إحياء الفكر الفلسفي وتغذيته هي التي دعته أيضاً إلى تصنيف كتبه الإسلامية الأخرى التي تستخلص الأدلة من القرآن على المضي في هذا النشاط وتسوّغه، وهي كتاب: «مناهج الأدلة في عقائد الملّة» الذي صنفه في سنة 575هـ ـ 1176 م[2] وقبله بقليل كتاب: «فصل المقال»[3]، وكان ذلك بعد تولي ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية عام (565 هـ/ 1169 م)[4]. ولا بد أنه صنف كتابه تهافت التهافت (رقم 25 من قائمة د. محمد عمارة) في هذا الوقت استكمالاً لجهوده في الرفع من شأن الفلسفة الذي أمرت به السلطة الحاكمة في المغرب والأندلس. يضاف إلى هذا كله أن ابن رشد كتب مصنفه «شرح عقيدة الإمام المهدي» الذي يعني به ابن تومرت طبعاً (المصنف 35 من القائمة السابقة) خدمة للدولة المؤمنية وإرساءً لقواعدها وتمجيداً لها، ولا شك، يبقى كتاب مختصر المستصفى للغزالي (المصنف رقم 62 من قائمة د. عمارة)؛ فالظاهر أن ابن رشد صنفه لاقتناعه بفائدته في المنطق

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، 1971، ص 109 (المصنف رقم 92).

(3) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار، ط 2، بيروت 1977، ص 135.

(4) نبيل الشهابي، محاضرته: النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية، ضمن أعمال ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي، الرباط، طبع بيروت 1981، ص 304.

الكلامي ولعله من الأعمال النادرة التي قصدت لذاتها حِسْبة للعلم وفائدة للمتعلمين، وينفرد كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» بتوجهه إلى الفقه، ولعله صنف في وقت مبكر سبق عمل ابن رشد في القضاء ليكون كتاباً ومرجعاً يرجع إليه في حرفته أو وظيفته في الدولة المؤمنية. ومن الغريب حقاً أن يبقى وحيداً في هذا المجال. ومما يدل على ذلك أنه يخلو من الإشارة إلى مذاهب الشيعية المختلفة وكذا إلى الإباضية. ومما يجدر بالذكر هنا أن البيعة الإثنا عشرية يدرسون هذا الكتاب في (حوزاتهم) الفقهية ويعدونه مرجعاً مهماً في دراسة الفقه المقارن. أما إعادة نشر كتب أرسطو وإيضاحها فقد بذل ابن رشد فيها جهداً جهيداً وكأنه وجد فيها موضوعاً مغرياً ومفيداً معاً وجالباً لرضا الدولة الحاكمة وحمايته من جمهور الفقهاء والعوام في تلك الظروف الذهبية التي لم تتكرر في الأندلس.

وهكذا، إذا غضضنا النظر عن مصنفات ابن رشد الطبية، وهي اثنان وعشرون، واجهتنا موجة كتب أرسطو الفلسفية التي سعى بها إلى إيضاحها وشرحها وتصفيقها من الشوائب الأفلاطونية التي علقت بها. وهكذا وجدنا ستة عشر تلخيصاً لكتب أرسطو وستة جوامع لموضوعاتها وتسعة شروح لعدد منها علاوة على تناول بعض منها بالفحص والمناقشة، ومع أن ابن رشد تناول كتباً للفارابي وابن سينا بالمناقشة إلا أن أرسطو كان الغالب على فكره واهتمامه وجهده وقد امتدّ هذا العمل المضني بين سنة 558 هـ/ 1163 م وسنة 592 هـ/ 1196 م أي أربعة وثلاثين سنة من العمل الدؤوب المخلص[1] ولله درّه!.

ويتضح من هذا كله أن ابن رشد سعى للبحث في اتجاهين:

الأول: نشد منه الوصول إلى الحقيقة الفلسفية، والثاني نشد منه الوصول إلى الحقيقة الدينية مع وضوح الغلبة للأول، ولهذا سمي أو وصف أو لقّب بلقب «فيلسوف الحقيقيين» كما أشار إلى ذلك د. محمد بيصار في كتابه المفيد «في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود» (ص 93). وقد حقق في سعيه الطويل إنجازين

---

(1) استخلصنا هذه التواريخ من قائمة د. محمد عمارة لكتب ابن رشد التي وضع بإزاء بعضها تاريخ تأليفها وهذا التحديد الذي أثبتناه قريباً جداً من الواقع في رأينا.

كبيرين: أولهما أنه عُدّ عند الغربيين شارح أرسطو الأكبر ومحيي الفلسفة اليونانية ورائد البحث الفلسفي الحقيقي الذي تأسست على نتائجه الفلسفة الحديثة ومن ثم العلم الحديث وإن عدّه بعض المدرسيين الملحد الأكبر، وتعني هذه الصفة التي وسم بها أنه يمثل الفكر الإسلامي الذي يعادونه، وثانيهما: أنه قدّم للفكر الإسلامي نموذجاً من العمل المخلص النزيه الخالي من الغرض، وجلا عن صورة الإسلام العقلي ما علق بها من شوائب وأتربة وإن كان بعض المتفقهين والمتكلمين رموه بما رماه به أشباههم الأوروبيون. ويبقى ابن رشد إماماً للمتعقلين والباحثين عن الحقائق المعللة خصوصاً بعد قرون من تجاهله في المشرق على الخصوص.

والآن،

إذا كان ابن رشد فيلسوفاً بمعنى الكلمة فهل كان زاهداً ومتصوفاً أيضاً؟

قبل كل شيء ينبغي أن نعلم أن الزهد كان باباً من أبواب الشعر المعروفة في الأندلس حتى لقد كان من شعرائه قوم مشهورون بالكرامات الصوفية ومنهم ابن العسال، من أعلام القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) الذي يقول:

انظر الدنيا، فإنْ أبصرتَها شيئاً يدومُ ... فاغدُ منها في أمانٍ إن يساعدْك النعيمُ
وإذا أبصرتَها منك على كرْه تهيم ... فاْسلُ عنها واطرحْها وارتحلْ حيث تقيم[1]

وكان منهم أيضاً أبو الحسن الطَيْطل (علي بن إسماعيل الفِهري القرشي الزاهد الذي كان يشبّه بأبي العتاهية) ومن أشعاره الزهدية قوله من قصيدة طويلة:

يا غافلاً شأنُهُ الرُّقادُ ... كأنما غيرُك المُرادُ
والموت يرعاك كلَّ حينٍ ... فكيف لم يجفُكَ المِهادُ
....
أين فلان وكم فلانٍ قد ... غُيِّبوا في الثَرى فبادوا
لا تَبْغِ دنيا فإنَّ عنها ... المؤمنُ المتّقي يُذادُ

(1) د. إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص 135.

فــابــنِ لهــا للتُّقــى بــروجــاً تــأمـــن إذا رُوِّع العبـــادُ[1]

ومن هنا فَإِنَّ رجلاً مثل ابن رشد سليل قضاة[2] فوق كونه فيلسوفاً أصيلاً منقطعاً للبحث، لا يستغرب فيه أن يصدر عنه من التصرّف والمظاهر ما يلحقه بهذا المشرب المعروف في وطنه. وهكذا وجدناه «حسن الرأي رَثّ البِزّة. . . »[3]. وهو مظهر يذكرنا بالسهروردي المقتول المعاصر له الذي كان زري الخلقة دنس الثياب وسخ البدن لا يغسل له ثوباً ولا ظُفْراً[4] وعلل قذراته، لمن نصحه بالنظافة، بقوله: «ما حَيِيتُ لغسل الثياب، لي شغل أهم من ذلك»[5]. ويستحسن أن نشير هنا إلى الشاعر العراقي المشهور أحمد الصافي النجفي، الذي يعدّه كثير من النقاد أدق مترجم لرباعيات الخيام، كان كابن رشد والسهروردي في إهماله جسده ولباسه والإصرار عليه وقد توفي سنة (1397 هـ/ 1977 م) عن ثمانين سنة، وقد أطال الإقامة في سوريا، وعوداً إلى زهد ابن رشد، وجدناه يقول:

«وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلّم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشرعية منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي»[6]. وشرح ذلك بقوله: «والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمّى العلم العملي، وهذه تنقسم قسمين، أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ـ والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني: أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها

(1) إحسان عباس، تاريخ الأدب في الأندلس 134.
(2) انظر أبو ريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 429/ 430.
(3) فلسفة ابن رشد (وضمنه فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة) بتصحيح مصطفى عبد الجواد عمران، نشر المكتبة المحمودية، القاهرة ص 4.
(4) كتابنا: صفحات مكثفة، ص 152.
(5) المصدر السابق نفسه.
(6) ابن رشد: فصل المقال، ص 28.

الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحا أبو حامد (= الغزالي) في كتابه[1]. أي أن ابن رشد يعدّ الزهد أمراً مشتركاً بينه وبين الغزالي، خصمه اللدود، لأن رجلاً من طرازهما لا بد أن يتوجه هذا التوجه. وإذا سلمنا بأن الزهد مرحلة لا بد منها لمن يطلب التصوف فإن هذا الموقف يدعونا إلى تفحص هذه الناحية في ابن رشد لنتبين إن كانت له هذه النزعة الصوفية أم لا.

د ـ وأول ما يواجهنا في هذا المطلب مسألة الاتصال الفلسفية هل هي ذات طابع صوفي عام أم هي منفصلة عنه؟.

في هذا المجال ينبغي أن نذكر أن فيلسوفنا عرض لفكرة الاتصال أو نظريته في أربع رسائل هي: رسالة الاتصال (رقم 29 من قائمة د. محمد عمارة) وشرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصائغ (= ابن باجة) (رقم 23) ومقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان (رقم 77) ومقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالإنسان (رقم 78).

والاتصال هنا هو الوصول إلى المعرفة اليقينية بالاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال الذي هو آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف في النوع الإنساني[2].

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين: طريق الإدراك العقلي وطرق الحدس الصوفي. وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي[3] وفي هذه النقطة يقول:

«وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ـ أعني مركبة من مقدمات وأقيسة ـ وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب،

---

(1) ابن رشد، فصل المقال ص 28.
(2) أبو ريان: الفلسفة الإسلامية 3/436.
(3) أبو ريان: الفلسفة الإسلامية 3/437.

ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة، 282] ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت، 69] ومثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال، 29][1]. وسوّغ ابن رشد رأيه هذا بقوله: «ونحن نقول: إن هذه الطريقة ـ وإن سلّمنا وجودها ـ ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً؛ والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر»[2]. ويسوّغ هذه النظرية بقوله: «نعم لسنا ننكر إماتة الشهوات شرطاً في صحّة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ـ وإن كانت شرطاً فيها ـ كما أن الصحة شرط في التعلّم وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرح إلى هذه الطريقة وحثّ عليها في جملتها حثاً ـ أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها لا كما ظن القوم (= الصوفية) ـ بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»[3].

والحق أن ابن رشد يعرض لشيء لا يدل مفهوم الاتصال عليه لأن الاتصال ليس منهج بحث فلسفي يقابله منهج بحث صوفي أو غيره، وإنما هو إحساس نفسي بالسعادة عند الوصول إلى المعرفة الصافية النقية من الأكدار. والشعور بأنها انفصال للروح أو النفس عن البدن وتحررها من مطالبه وضغوطه عليها. والحقيقة أن الصوفي حين يخاطب الفقهاء بقوله «مساكين، أخذوا علمهم ميّتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، الناس يقولون به (= بالله) وأنا أقوله منه»[4]، وبقوله: «فعلمك، يا شيخ، نقل من لسان عن لسان. . . وعلمي من الله

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 63.
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 63/64.
(4) كتابنا: صفحات مكثفة ص 134/ 135.

وإلهاماتٌ منه»[1]، يعبر عن هذه السعادة عند الوصول إلى المعرفة الإلهامية كما يعبر الفيلسوف عن هذه الحالة النفسية نفسها عند وصوله إلى النتائج التي أدت إليها المقدمات المنطقية. وطبعاً ينبغي ألا ننسى الحَدْس الديكارتي الذي يعبر عن هذا المعنى ومعه حدس هنري برجسون (ت 1941 م) وهو فلسفي لا صوفي كما هو معروف. والحقيقة أن هذه الفكرة في غاية البساطة وتعم عالم الشعر والموسيقى والفنون على العموم، ثم إن الإنسان، منذ وعى فكرة الألوهية وقدرته على استلهامها والاهتداء بها في شؤونه الإنسانية، وجدناه يرمز إليها بالصعود إلى الأعالي للاقتراب من العالم الروحي والابتهال منها إلى الإله، أو القوة التي تسيّر العالم وتنظمه. وهكذا وجدنا الزَقُّورات في العراق وجبل الطور في سيناء وجبل الأولمب في اليونان، وجبال عرفات في الحجاز قبل البعثة النبوية وبعدها، وجبل ثور الذي يحتضن غار حراء فيها، وجبل فوجي ياما في اليابان وغيرها في غيرها من البلاد ولا شك وكل هذا يعني أن الغبطة التي يستشعرها الإنسان في أي ميدان من ميادين المعرفة لا تخرج عن روح التصوّف، الذي قدمنا أنه جوهر الدين، بوصفه مواجهة الإنسان المباشرة للقوة العظمى التي تحكم العالم واستلهامها في الأوقات التي تحوج إليها ظروفه.

واستكمالاً لهذا التتابع، من المفيد أن نلتفت إلى أن تعليم الله تعالى آدم الأسماء كلها، إلهاماً منه طبعاً، لم يقتصر على تلك اللحظة وإنما استمرت في أعماق الموروثات أو الكروموسومات، كما يقال الآن، وشاهده ـ إسلامياً وفلسفياً وصوفياً وكلامياً قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف، 172].

فالإلهام أو الاتصال ـ وإن كان شقٌّ منه فلسفياً ـ فجوهره صوفي عام لا شك فيه، ومن هنا فقد اكتشفنا لابن رشد، بعد معرفتنا لزهده، توجهاً صوفياً آخر لا يهمنا أن يعترف به هو أو من يتولاه.

هـ ـ ويحين دور وحدة الوجود التي قال بها ابن رشد على الوجه التالي

---

(1) المصدر السابق.

بلفظه: «وأما كون جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة، صار العالم بأسره واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء، فإنه ـ إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول ـ فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان، والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان، وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤمُّ فعلاً واحداً، وهو سلامة الحيوان... أعني أن فيها قوة واحدة، روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، وهي سارية في الكل سرياناً واحداً، ولولا ذلك لما كان هنا نظام ولا ترتيب»(1).

ويرى د. بيصار أن جملة آراء ابن رشد في المادة وأزليتها ـ التي تؤسس لفكرة وحدة الوجود ـ تؤدي بنا إلى اعتقاد ابن رشد في هذا العالم «بأنه كُلٌّ متحرك منذ الأزل، أو أنه وحدة أزلية ضرورية، لا تتغير في مجموعها، وإن تغيرت في تفصيل أجزائها وفي مظاهر وجودها»(2).

ويعلق د. بيصار على هذا العرض الرشدي بقوله: «وقول ابن رشد بدخول العقل والنظام والغاية في العالم وتقويمها له يشبه عقيدة الرواقيين في أن الإله ليس خارج العالم وإنما هو العالم نفسه على القول بوحدة الوجود، أو حال فيه على القول بالحلول»(3). هذا أولاً. وثانياً: «كذلك تصويرابن رشد للعالم بالحيوان الواحد، الذي لا قوام له إلا بالقوة الإلهية السارية فيه، التي هي وجوده، هو عينه تصوير الرواقيين الذين يرون أن العالم كله كالحيوان الواحد وجسمه مادي، إلا أن هذه المادة لا قوام لها إلا بالقوة السارية فيها الممسكة لها، ولولا ذلك لفنيت

---

(1) بيصار: في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ص 98 عن تهافت التهافت لابن رشد ص 60 ـ 61.
(2) أيضاً ص 91.
(3) بيصار: في فلسفة ابن رشد، ص 148.

المادة، وهم يسمون هذه القوة بالقوة الماسكة أو الضابطة».

وكذلك لاحظ د. بيصار تأثر ابن رشد في اعتقاده هذا بالرواقيين في قولهم بتسلسل العلل وكون العالم علة ومعلولاً لا محل للمصادفة فيه ولا الاتفاق[1] وكذلك في اتفاقهما في قولهما بعموم عقل الإنسانية ووحدته في جميع الناس[2]. وأما قول ابن رشد بأن «كل مركّب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قِبَلِ شيء هو واحد في ذاته»[3] فيرى د. بيصار أن «من هذا النص قد يبدو تأثر ابن رشد بالأفلاطونية الحديثة في القول بأن الواحد الأول أفاد كل الموجودات ما فيها من وحدة، وبه كانت الحقائق موجودة والذوات متقررة»[4].

كما يظهر للدكتور بيصار «أن ما للقوة المدبرة للوجود من أزلية وثبات ودوام ووحدة يكون لكل حقيقة من حقائق هذا الوجود»[5]. والنتيجة الأولى اتضاح شبه فلسفة ابن رشد بفلسفة الرواقيين وبالأفلاطونية الحديثة «مما يدل على مفارقة ابن رشد لأستاذه في هذه المسألة واقتفائه أثر الرواقيين والسكندريين»[6].

والنتيجة الثانية: أن العبادة والفلسفة، في رأي الأفلاطونية ثم ابن رشد، «عبارتان عن معبَّرٍ واحد لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية فيهما؛ إذ أن مطلوب الفلسفة يرجع إلى إصلاح القلوب وتهذيب الأخلاق وإسعاف الإنسان على الرجوع إلى الإله ولا غاية للعبادة غير ذلك، فالفيلسوف يطلب الإله عن طريق الفكر والعقل، والعابد يطلبه عن طريق القلب والذوق، وانتهاء الطريقين واحد»[7]. أو ليس هذا الطريق الثاني هو طريق التصوف؟ ثم أليست مباعدة ابن رشد

---

(1) المصدر السابق نفسه.
(2) المصدر السابق نفسه.
(3) أيضاً ص 96.
(4) أيضاً ص 97.
(5) المصدر السابق نفسه.
(6) أيضاً ص 100.
(7) بيصار: في فلسفة ابن رشد ص 146.

لأرسطو في هذه المسألة اقتراباً من التصوف؟!.

ومما يؤيد ذلك التمهيد لهذه الفكرة التي نقلها د. بيصار عن فخر الدين الرازي عند شرحه للإشارات والتنبيهات من «أن ابن سينا في كتابه والمبدأ والمعاد قد رجع إلى قاعدة الاتحاد وقرر اتحاد العقل الإنساني بمعقولاته في عرض كلامه عن واجب الوجود، فقد قال الرازي:

واعلم أن الشيخ (= ابن سينا) قد اختار في كتابه المبدأ والمعاد، حينما حاول إقامة الدلالة على أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول وأن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً اتحدت بتلك الصورة العقلية» و (يتحد) معنا د. بيصار أخيراً بقوله:

«ومن كل ما تقدم يتبين لنا كيف كان لفيلسوفنا ابن رشد في مسألة اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال رأي خاص انفرد به عن أرسطو وابن سينا ونحا فيه منحى المتصوفين كما أشار إليه الطوسي في نصه السابق»[1]. وهذا الرأي، والنص الذي سبقه، ربما لم يكونا في صلب وحدة الوجود لكنهما يلوّحان إلى تأثر ابن رشد بالتصوف، ولو نسبياً، وهو الغرض من تحريرنا لهذا البحث.

و ـ وأخيراً، لا بد لنا من ذكر خبر التقاء ابن رشد، في أواخر أيامه، بابن عربي في صباه المبكر، بناءً على طلب الفيلسوف ليختبر ما سمع عنه من صفاء روحي وذكاء طبيعي، وتبادلا جُمَلاً تدخل في باب الإشارات الصوفية؛ فكان الحوار على هذه الصورة برواية ابن عربي في الفتوحات المكية (أوفْست دار صادر، بيروت 1/153/ 154). قال ابن عربي يتذكر هذه المقابلة: «فعانقني وقال لي: نعم؟ قلت له: نعم. فزاد فرحة به لفهمي عنه، ثم إنّي استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا! فانقبض وتغيّر لونه، وشك فيما عنده، وقال:

---

(1) انظر أيضاً رواية سميح الزين لهذا الخبر وتعليقه عليه في كتابه: ابن رشد آخر فلاسفة العرب، دار البيان ـ دار القاموس الحديث، بيروت، بلا تاريخ، ص 83 ـ 84، وكذا محاضرة محمد زنيبر: «ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي» ضمن ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي» ص 54.

كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟

قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها!.

فاصفر لونه وأخذه الأفكل (= الرعدة) وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه».

وذكر ابن عربي أن ابن رشد اضطرب من شعوره بالتباعد بين المنهج الصوفي والمنهج الفلسفي ـ ويبدو أن أمّل في تقاربهما على يده ـ وهو ما حمله على طلب لقاء ثان «ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي... وقال: هذه حال (= حالة الكشف الصوفي والنظر الإلهامي) أثبتناها وما رأينا لها أرباباً». ويبدو أن ابن عربي أراد التعرف على المنهج الفلسفي ونتائجه فتم ذلك». بعد أكثر من عشرين عاماً حين كان ابن عربي في المشرق، وذلك في الواقعة (= المنام) وتلا ذلك انتقال ابن رشد القاضي يومئذ إلى العالم الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة كما عرفنا.

والغريب أن ابن عربي الصبي لما كبر واطلع وصنف ورث ابن رشد في عقيدة وحدة الوجود ونشرها، نيابة عنه، في العالم كله من أقصاه إلى أقصاه يستوي في ذلك شرقه وغربه. وهكذا إن لم يكن ابن رشد من حملة وحدة الوجود المتطورة إلى الشكل الصوفي، فهو الذي وضع بذرتها وتعهدها الصوفية من بعده. ومن يدري فلعل ابن رشد أراد، في أيامه الأخيرة، أن ينتقل من الفلسفة إلى التصوف بعد أن أحسّ بالخطر أو بالاقتناع كما فعل خصمه اللدود الغزالي فلم يمهله الأجل، واستطاع خصمه أن يتوّج أعماله بكتابه الكبير إحياء علوم الدين، وناب عنه ابن عربي في نشر فكرته على أساس صوفي في كتابيه الكبيرين: الفتوحات المكية وفصوص الحكم. وهكذا أخذ العالمان الشرقي والغربي معاً بفكرة وحدة الوجود وسارا بها في اتجاهين مختلفين؛ فالشرقيون من عرب ومسلمين وظفوها في التصوّف فردياً وطرقياً والغربيون أفادوا منها في تكوين فلسفات جديدة.

فأما قومنا جنساً وديناً فقد حمل الفكرة منهم، على سبيل المَثَل لا الحصر، الآتون بعد:

1 ـ فريد الدين العطّار النيسابوري (ت 627 هـ/ 1230م).

2 ـ عمر بن الفارض، الشاعر (ت 632هـ/ 1235 م).

3 ـ أبو الحسن الشاذلي (ت 656 هـ/ 1258م).

4 ـ ابن سبعين (ت 665 هـ/ 1267 م).

5 ـ أبو الحسن الششتري (ت 668هـ/ 1274 م) شاعر الموشّحات والأزجال الصوفية.

6 ـ جلال الدين الرومي (ت 672 هـ/ 1273 م).

7 ـ صدر الدين القونيوي (ت 673 هـ/ 1275 م)، وكان ربيب ابن عربي وابن زوجته.

8 ـ الكاكائية [= الإخوانية] الكردية في شمالي العراق ابتداء من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي).

9 ـ البكتاشية (أتباع محمد بن إبراهيم الخراساني، الملقّب ببكتاش، من رجال القرن السابع الهجري = الثالث عشر الميلادي أيضاً)، وكان أتباعه يشكلون العنصر البارز في الجيش العثماني.

10 ـ الحروفية (أتباع فضل الله الحروفي، ت 804 هـ/ 1401 م).

11 ـ النوبخشية (أتباع محمد بن عبدالله، المهدي، الملقب نوبخش [= مشعّ الأنوار]، ت 869 هـ/ 1464 م).

12 ـ عبد السلام الأسمر، ولي ليبيا، (ت 981 هـ/ 1573 م).

13 ـ عبد الغني النابلسي (ت 1143 هـ/ 1731 م).

14 ـ عبد القادر الجزائري، الأمير الثائر، (ت 1300 هـ/ 1883 م) صاحب كتاب: المواقف في التصوّف.

ونادى بهذه الفكرة، من المتفلسفين المتأخرين:

15 ـ محيي الدين بن بهاء الدين (ت 953 هـ/ 1546 م) صاحب كتاب: الوحدة الوجودية.

16 ـ محمد بن علي الاسترابادي (ت 1022 هـ/ 1613 م).

17 ـ محمد أمين الاسترابادي، شيخ الشيعة الأخبارية، (ت 1033 هـ/ 1623 م).

18 ـ صدر الدين الشيرازي، الفيلسوف الإيراني الشهير (ت 1050 هـ/ 1640 م).

19 ـ أبو القاسم الفَنْدَرَسْكي (ت قبل 1052 هـ/ 1642 م).

20 ـ محسن الفيض الكاشي (ت 1091 هـ/ 1680 م).

وغيرهم!

أما الغربيون الذين ساروا على هدي ابن رشد، في نظرية وحدة الوجود، وطوّروا الفكرة وشقّقوها إلى وحدة وجود متصلة Panthcism وأخرى منفصلة Panentheism، وإلى إلّهية وشيطانية، فنذكر بينهم الآتين بعد:

1 ـ جوردانو برونو (1518 ـ 1600 م = 929 ـ 1009 م) الذي أسبغ على الطبيعة الطابع المادي.

2 ـ ليبنتز (1646 ـ 1716 م = 1051 ـ 1128 م) الذي نادى بنظرية الروح الكلية Pan- Psychism، بمعنى الاعتقاد بأن الطبيعة بأجمعها تحتوي على ذرّات أو وحدات روحية مطابقة للذهن سماها المونودات.

3 ـ وكان الفيلسوف الألماني هربارت Herbert (1771 ـ 1841 م = 1190 ـ 1260 هـ) يرى أن العالم يتطابق مع الشيطان بطريقةٍ ما.

4 ـ وكان الفيلسوف الألماني الآخر أوتو ليبمان Otto Liebmann (1840 ـ 1912 م = 1256 ـ 1331 هـ) يرى أن فلسفة شوبنهاور Schopenhaur (1788 ـ 1860 م = 1213 ـ 1277 هـ) نموذج من فلسفة هربارت، الماضي، وقد أطلق عليها مصطلح وحدة الوجود الشيطانية Pan- Satanisn.

5 ـ وهناك مصطلح الوجودية الشخصانية Panthcistic- Personalism الذي

يعبر عن الفكرة القائلة: إن الحقيقة تطلق على ذرّات هائلة يُعَدُّ عالم الذرّات أجزاء لها، وأنه ليس لهذه الذرات المقدسة وجود مستقل عن مخلوقاتها.

6 ـ وتشبه هذه الفكرة أخرى مقاربة لها هي التي تطلق على الرأي القائل: إن الله كائن غير شخص؛ وإنما المخلوقات بأجمعها هي الله عينه، وهي في المصطلح الأوربي هكذا: Mono- Personism ونجد كل هذه المصطلحات وتراجم القائلين بها في معجم المصطلحات الفلسفية (الروسي) ودائرة المعارف البريطانية وغيرها طبعاً. وأخيراً فابن رشد وآراؤه تزحف بنفسها وبتطوراتها إلى العصر الحديث ليكون من أوضح العرب والمسلمين تأثيراً في الفكر الفلسفي الأوروبي كما كان مؤسس فكرة وحدة الوجود للمتفلسفة من الصوفية، فهو إذن قرين الحداثة في الفريقين.

المراجع

- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، 520ـ 595 هـ/ 1126ـ 1198 م)
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال بتحقيق مصطفى عبد الجواد، عمران، ط، المكتبة المحمودية بالقاهرة بلا تاريخ.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة المحقق والمطبعة تقاسماً.
- ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي الخاتمي الأندلسي، ت 638 هـ/ 1240 م)
- الفتوحات المكية، أوفسيت دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
- أبو ريّان (د. محمد علي):
- تاريخ الفلسفة: الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990.
- بيطار (د. محمد).
- في الفلسفة ابن رشد: الوجود والخلود، دار الكتاب اللبناني، ط 3، 1973.
- حميّد (فوزي محمد):
- عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية طرابلس 1991.
- الزّركلي (خير الدين):
- الإعلام، دار العلم للملايين، ط 8 1989.

زنيبر (محمد).

- ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي، بحث منشور ضمن محاضر ندوى ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي في الرباط. ط بيروت 1981.
- الشهابي (د. نبيل).

ـ النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية، ضمن الندوة السابقة.
ـ الشيبي (د. كامل مصطفى):
ـ رأي في اشتقاق كلمة صوفي (بحث) كلية الآداب بجامعة بغداد، العدد الخامس 1962.
ـ صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت 1997.
ـ العناصر الأربعة في الأديان والفلسفة والقرآن (بحث) مجلة كلية التربية طرابلس العدد 20 خريف 1994.
ـ عباس (د. إحسان):
ـ تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين): دار النهضة العربية، القاهرة، ط 5، 1978.
ـ عمارة (د. محمد):
ـ المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر 1971.
ـ فخري (د. ماجد):
ـ دراسات في الفكر العربي، دار النهار، ط 2، بيروت 1977.
ـ كرم (يوسف):
ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، جمعية التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1943.
ـ مدكور (د. إبراهيم بيومي):
ـ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، دار المعارف بمصر، ط 3، 1977.

4 ـ مسائل طبّيّة

ـ مكانة ابن رشد الطبية، د. مهدي محقق.
ـ ابن رشد وكتابه «الكليات في الطبّ»، د. سليّم عمّار.
ـ ابن رشد والدواء، د. الرّاضي الجازي.
ـ القلب وأمراضه عند ابن رشد، د. محمود عروة.

مكانــة ابن رشــد الطبيــة

مــع الإشــــارة
إلى بعض الوجوه المشتركة بينه وبين
محمد بن زكرّيا الرّازي

د/مهــدي محقــق
العضو الدائم لأكاديمية اللغة والأدب الفارسيّ

طهــــران إيـــــران

كانت لعلماء الإسلام عناية خاصة بعلم الطبّ بناء على القول المنسوب إلى النبيّ ﷺ: «العلم علمان، علم الأبدان وعلم الأديان»(1). ولأن موضوع علم الطبّ بدن الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات عدّوا علم الطبّ من أشرف العلوم(2). ومزيداً على ما ورد في الكتاب والسنّة في الطبّ، استفاد المسلمون من الكتب اليونانية والسريانية والبهلوية والهندية في حقل الطب والصيدلة(3). ومن أهمّ الكتب التي ترجمت من اليونانية إلى العربية كتب جالينوس التي عدّتها تبلغ أكثر من مائة وعشرين على حسب ما نقل حنين بن إسحق في رسالته إلى علي بن يحيى(4)، والعلماء المسلمون صنّفوا شروحاً وتلاخيصاً وجملاً وجوامع لكتب جالينوس ومن جملتهم محمد بن زكريا الرازي من إيران(5) وأبو الوليد ابن رشد من الأندلس(6). كان أبو الوليد ابن رشد مشهوراً عند العلماء بالفلسفة والفقه، وأخيراً وجدت آثاره في الطبّ والفلاحة في خزائن الكتب المشهورة في العالم. ومن أهم كتب ابن رشد الطبيّة كتاب «الكليات في الطب» و «شرح الأرجوزة

---

(1) رسائل إخوان الصفا، بيروت 1957 م، ج 1، ص 14.

(2) مفتاح الطبّ ومنهاج الطلاب، أبو الفرج علي بن الحسين بن هندو، تحقيق مهدي محقّق ومحمد تقي دانش بروه، طهران 1348 هـ ش/ 1989 م، ص 25.

(3) الفهرست لابن النديم، تحقيق رضا تجدّد، طهران 1393 هـ ق/ 1973 م، ص 330.

(4) رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، تحقيق وترجمة باللغة الألمانية برجشتراسر، ليبزيك 1925 م.

(5) الطبيب والفيلسوف الإيراني، قال أبو ريحان البيروني: «قد كان مولده بالرّي لغرة شعبان سنة 251 وتوفّى بالرّي سنة 313». رسالة أبي ريحان في فهرست كتب الرازي، انظر رقم 11.

(6) الفقيه والفيلسوف والطبيب الأندلسي المتوفّى 595.

الطبية» لابن سينا وكذا تلاخيصه لكتب جالينوس الطبيّة التي كانت متداولة بين المسلمين ومن جملتها: الاسطقسات، المزاج، القوى الطبيعية، الحميّات، العلل والأعراض، حيلة البرء[1]. وهذه الكتب الستة عشر لجالينوس التي كان الإسكندرانيون يعتقدون بأنها كافية في حصول صناعة الطبّ على طريق الإيجاز لا على طريق التوسّع، وجرت عادتهم بأن يقرأوها في مجالس تعليمهم المعروف عندهم بالأسكول[2]. ويجب أن نذكر بأنّ هذه الكتب لما وقعت بين أيدي المسلمين صار جالينوس مثالاً وقانوناً للطبيب الكامل يضرب به المثل في كتب النثر والنظم. يقول الجاحظ: «داء التقليد لا يحسن علاجه جالينوس»[3] وكذا يقول المتنبي:

لمّا رأيت دواء دائي عندها   هانت عليّ صفات جالينوسا[4]

وقبل ابن رشد قريباً بثلاث قرون توجّه الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازي إلى كتب جالينوس ولخصّ بعضها من جملتها «النبض الكبير، حيلة البرء، العلل والأعراض، الأعضاء الآلمة»[5]. وحين نجد أن عالمين أحدهما من الشرق والآخر من غرب العالم الإسلامي اعتنيا بكتب جالينوس وتأثّرا به مع أمد بعيد بينهما، يمكن أن نجد بينهما العلاقات الأخرى. وراقم هذه الأسطر يريد أن يكشف النقاب عن بعض وجوه هذه العلاقات ويشير إلى بعض الوجوه المشتركة بين الرازي وابن رشد لتكون هذه المحاضرة دراسة تطبيقية ومفيدة للذين يبحثون في تاريخ العلوم وتاريخ الطبّ خاصة.

---

(1) طبعت هذه الكتب مع الكتب الأخرى في رسائل ابن رشد الطبيّة تحقيق جورج شحاته قنواتي وسعيد زائد، القاهرة 1307 هـ ق/ 1987 م.

(2) رسالة حنين بن إسحق ص 18، مفتاح الطب ص 60.

(3) الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 64 ـ 1356 هـ ق.

(4) ديوان المتنبي، طبعة ديتريصي، برلن 1891 م ص 94.

(5) رسالة أبي ريحان في فهرست كتب الرازي، تحقيق وترجمة باللغة الفارسية مهدي محقق، طهران 1371 هـ ش/ 1992 م ص 13.

1 ـ الاستناد إلى العقل واستخراج المجهول من المعلوم بالقياس العقلي:

يقول ابن رشد: وإذا أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فَوَاجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي[1].

يقول الرّازي: إنّه من أجل مالنا من التّمثيل والقياس العقلي كثيراً مانتصوّر عواقب الأمور وأواخرها فنجدها وندركها كأن قد كانت ومضت فنتنكّب الضّارّة منها ونسارع إلى النافعة[2].

2 ـ العالم إمّا مصيب أو مخطىء والمصيب مشكور والمخطىء معذور:

يقول ابن رشد: فالمذاهب في العالم ليست تتباعد حتّى يكفّر بعضها بعضها. ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إمّا مصيبين مأجورين وإمّا مخطئين معذورين فإن التصديق بالشّيء من قبل الدّليل القائم في النّفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنّه ليس لناأن لا نصدّق أو نصدّق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم. ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً[3].

ويقول أيضاً: إذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدّق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور، ولذلك قال عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر»، وأيّ حاكم أعظم من الذي

---

(1) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف 1969 م، ص 22.

(2) الطب الروحاني، محمد بن زكريا الرازي، في رسائل فلسفية، جمعها وحققها ب. كراوس، القاهرة 1939 م، ص 85.

(3) فصل المقال، ابن رشد، ص 42 و 43 و 51.

يحكم على الوجود بأنّه كذا وكذا[1].

يقول الرازي: فإن شكّ شاكّ في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلاّ البحث والنظر جهده وطاقته فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وان فإنه لا يكاد يعدم الصواب، فإن عدمه ولا يكاد يكون ذلك فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع بل تكليفه وتحميله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً[2].

3 ـ النظر في كتب القدماء والاحترام لهم:

يقول ابن رشد: يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدّم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. إنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه[3].

وحينما ينقل ابن رشد رأي جالينوس في تمييز البول من الدم ويشير إلى تشنيع جالينوس موقف أرسطراطيس وأسقليبيادس في هذه المسألة وقوله فيهما بأنهما كانا عبدين في دهر هما يجنيان جنايات كثيرة ويقعان في بلايا عظيمة، يقول: هذا القول يا جالينوس منك ليس يقتضيه مكانك في العلم وحبك في الحق، وقد كان الأليق بمكانك ألاّ تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل، فإنه كما يقول أرسطاطاليس: لو لم يكن المتقدّم لم يكن المتأخّر، ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت، فكل من قال شيئاً على طريق البحث والنظر أخطأ فيه أو أصاب يجب أن يشكر[4]. يقول الرازي: إن الصناعات لا تزال تزاد وتقرب من الكمال على الأيام وتجعل ما استخرجه الرجل القديم في الزمان الطويل الذي جاء

(1) نفس المصدر، ص 44.
(2) الطب الروحاني، ص 96.
(3) فصل المقال، ص 28.
(4) القوى الطبيعية، في رسائل ابن رشد الطبيّة، ص 205.

من بعده في الزمان القصير حتى يحكمه ويصير سبباً يسهل له استخراج غيره به فيكون مثل القدماء في هذا الموضع مثل المكتسبين ومثل من يجيء من بعد مثل المورّثين المسهل لهم ما ورثوا اكتساباً أكثر وأكثر[1].

4 ـ الاعتراض على جالينوس:

كما أن الرازي جمع اعتراضات على كتب جالينوس في كتاب واحد سمّاه «الشكوك على جالينوس» وكذلك ابن رشد اعترض على جالينوس كثيراً واعتراضاته مبثوثة في تضاعيف كتبه ويجب أن تجمع هذه الاعتراضات في مجلّد واحد ليكون عديلاً لكتاب الشكوك للرازي ويستشهد بهذين الكتابين أن العلماء المسلين ما كانوا مقلّدين للعلماء اليونانيين فقط بل نظروا في كتبهم نظرة انتقادية في حقل الفلسفة والطبّ. يقول الرازي في ابتداء كتاب الشكوك: «إني لأعلم كثيراً من الناس يستجهلوني في تأليف هذا الكتاب، وكثيراً منهم يلوموني، ويعنفوني، أو كان يجري إلى تحليتي بحلية من يقصد باستغنام واستلذاذ منه لذلك إلى مناقضة رجل مثل جالينوس في جلالته ومعرفته وتقدمّه في جميع أجزاء القلسفة ومكانه منها. وأجد لذلك ـ يعلم الله ـ مضضاً في نفسي، إذ كنت قد بليت بمقابلة من هو أعظم الخلق عليّ منّة، وأكثرهم لي منفعة، وبه اهتديت، وأثره اقتفيت، ومن بحره استقيت، بما لا ينبغي أن يقابل به العبد سيّده، والتلميذ أستاذه، والمنعم علي، وليّ نعمته... وأمّا من لامني وجهّلني في استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فإني لا ارتقع به ولا أعدّه فيلسوفاً، إذ كان قد نبذ سنّة الفلاسفة وراء ظهره، وتمسّك بسنّة الرّعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم. فإنه لم تزل سنّة المتفلسفين جارية بإعلاء الرؤساء والتشدّد في شدّة المطالبة وترك المساهلة»[2].

وهكذا نجد أن ابن رشد يعترض على جالينوس في مطاوي تلخيصاته مثلاً

(1) الشكوك على جالينوس، محمد بن زكريا الرازي، حقّقه وقدّم له بالفارسية ؛العربية والإنجليزية مهدي محقق، طهران 1413 هـ ق/ 1993 م، ص 3.
(2) الشكوك، ص 1 ـ 2.

في مبتدء تلخيص كتاب «حيلة البرء» يصرّح بأنه ترك طريقة جالينوس العلمية ووضع لنفسه الطريقة الصناعية بهذه العبارة: «الغرض في هذا القول أن نبيّن الطريقة الصناعية في حيلة البرء، ما هي، ولما كان جمهور الأطباء القدماء منهم، والحدث، قد سلكوا في ذلك طريقة أخرى مشهورة، وهي طريقة جالينوس وسائر الأطباء. رأيت أن أذكرها أولاً، وأذكر أنها ليست الطريقة الصناعية. ثم أذكر الطريقة التي وقفنا عليها، واستنبطناها، إذ كان يستحق أن يسمّى مثل هذا استنباطاً. لكن إذا نظرنا إلى ما ذهب منه على الناس منذ دهر طويل، مع كثرة من وجد فيهم من الأطباء والمتفلسفين، استحق أن يسمى استنباطاً. وإذا نظرنا إلى انطوائه في أقاويل بعض الحكماء، وتنبيهه عليه، كان الأولى به أن يسمى إيضاحاً وشرحاً»[1]. ويجب أن نشير إلى بعض المواضع الأخرى التي يعترض ابن رشد فيها على جالينوس في كتبه وآرائه مثلاً حين ينقل قول جالينوس في الحميّات، يقول ابن رشد: هذا آخر ما كتبه في هذه المسألة وفي كل ما قاله من ذلك نظر ومن جملتها قوله: «إنّ الحرارة الحموية هي عفونة وأنها تفني الأخلاط وتحيلها إلى طبيعة البخار»[2]. وحين ينقل قول جالينوس في علّة الحميات النائبة يقول: «هذا تلخيص ما قاله هذا الرجل في علّة الحميّات النائبة وقد أطال في ذلك وكرّره حتى صار ذلك سبباً لاستغلاقه وقلة تحصيله»[3]. وفي بعض المواضع يرجّح ابن رشد أن يحذف كلام جالينوس وينشىء كلاماً من نفسه مثلاً حينما يفسّر قول بقراط على أن الإنسان مركّب من الاسطقسات الأربعة وأنه ليس مركباً من واحد منها ويورد بحثاً طويلاً ليفرق بين الأسباب التي ينتهي إليها فحص الطبيب وبين الأسباب التي يفحص عنها صاحب العلم الطبيعي يقول ابن رشد: «وهذا كله خارج عن الأمر المقصود أولاً في هذا الكتاب ولكن لما أردنا أن تقوم هذه التلاخيص مقام كتب جالينوس مع اختصار قوله لم يكن بدّ من إثبات هذه المعاني

(1) رسائل ابن رشد الطبية، ص 433.
(2) تلخيص كتاب الحميّات، رسائل ابن رشد الطبية، ص 211.
(3) نفس المصدر، ص 309.

بإيجاز»[1]. وهكذا يأتي ابن رشد في ابتداء تلخيص كتاب العلل والأعراض بهذه العبارة: «وذلك أنه حذف منه التطويل والحشو وذكر ما يحوي كلامه مما هو غرضه في المقالة ومقصوده من الكلام. فنقول بعد كلام جالينوس قلت: فأردت أن أختصره فسقت كلامه وتركت كلام جالينوس إذ هو مسطور في كتاب العلل والأعراض»[2].

5 ـ الشكاية من الجهلة والأراذل

ومن الوجوه المشتركة بين الرازي وابن رشد أن كلاهما يشكوان من الجهلة والأراذل في زمانهما الذين كانوا أعداء للعلم والعلماء، مثلاً يأتي ابن رشد في نهاية تلخيص كتاب «المزاج» بهذه العبارة: وأكثر ما حرّكني إليه أبنائي أبو القاسم وأبو محمد، إذ كان لهما مشاركة في هذه الصناعة وفي العلوم الحكمية التي لا يَتمّ النظر في هذه الصناعة إلاّ بها، كما بيّن جالينوس في مقالته «أن الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة»، ومعنى الفيلسوف المحبّ في علوم الحق وشرح هذا الاسم يرفع عن السامع المنصف الشناعة التي لحقت هذه التسمية في زماننا هذا من قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع وهم معرّون مما تعرفه العامة[3]. وحينما ينقل قول جالينوس بأنه يجب على من رام أن يتقدم غيره في المعرفة أن يكون أولاً في طبيعة تأدّبه بعلم المنطق على أفضل ما يوجد عليه كثير من الناس وينقل أيضاً شكاية جالينوس بأن كثيراً من أهل زمانه لا يفهمون كلام القدماء بجهلهم ولا يرومون لتوانيهم ولا إن فهموا من ذلك شيئاً بحثوا عنه على ما يجب يقول ابن رشد: «هذا قول جالينوس في وقته مع إقبال الناس على الحكمة واتفاقهم على فضلها على جميع الأشياء وتقدمها على سائر المعارف الإنسانية، فكيف لو أدرك زماننا هذا وما هم عليه من ذمّ الحكمة، وازدرائهم بأهلها واعتقادهم الآراء المناقضة للمعقولات الأول وإعجابهم بها»[4]. وهكذا حين يشير إلى قول جالينوس

(1) تلخيص كتاب الأسطقسات، رسائل ابن رشد الطبية، ص 48.
(2) تلخيص كتاب العلل والأعراض، رسائل ابن رشد الطبية، ص 319.
(3) تلخيص كتاب المزاج، رسائل ابن رشد الطبية، ص 162.
(4) تلخيص كتاب القوى الطبيعية، ص 275.

بأن أهل الباطل في زمانه يساوون أهل الحق في الكرامة والاشتهار يقول ابن رشد: «هذا الذي ذكره جالينوس هو موجود في أكثر الأمم الذين وصلنا أخبارهم وبخاصة أهل دهرنا هذا، فإنّ كل من كان هذه صفته فحياته على غير مجرى الطبيعي»[1].

وبمثل هذا يشكو محمد بن زكريا الرازي في السيرة الفلسفية من الذين عابوه واستنقصوه ويقول: وهب أن قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير في الجزء العملي، فما عسى أن يقولوا في الجزء العلمي، فإن كانوا لا يستنقصوني في الجزء العلمي فأولى الأشياء أن ينتفعوا بعلمي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر:

إعمل بعلمي فإن قصّرت في عملي ينفعك علمي ولا يضررك تقصيري[2]

وأرجو أن يكون هذا الموجز كافياً لبيان بعض الوجوه المشتركة بين الرازي وابن رشد واهتمامهما بتعريف العلوم الطبيّة للمسلمين وإظهارهما الاستقلال الفكري ونقدهما آراء أسلافهما. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

(1) نفس المصدر، ص 196.

(2) السيرة الفلسفية، محمد بن زكريا الرازي، طبعة مهدي محقق، طهران، 1372 هـ ش/ 1992 م، ص 111.

ابـــن رشـــد وكتابـــه

الكليّـات فـي الطـبّ

د/ سليـم عمّـــار

كان ولا يزال ابن رشد مشهوراً كفيلسوف من أعظم الفلاسفة الذين عرفهم التاريخ أكثر مما كانت عليه شهرته في علم الطب وصناعته، بيد أنّ المناخ السياسي الذي كان يسود في زمانه لم يمنعه من الاطلاع على ماهية صناعة الطب والتضلع فيها حيث بقيت هذه العلوم مع الرياضيات والعلوم الفلكية بعيدة عن النزاعات الشديدة وعلى المهاجمات المديدة التي لم ينفك يشنّها ضده جمع من الفقهاء المتعصبّين ومن رجال الدين المتحمسين. حيث كانوا يضايقونه في بلاط الخليفة يعقوب المنصور نفسه بالرغم من أن الخليفة بقي يراعي الطب والأطباء مثل الطبيب أبي بكر بن زهر بن العلامة الكبير أبي مروان عبد الملك ابن زهر.

وقد شيّد السلطان بمراكش مستشفى متميّزاً للأغنياء والفقراء على السواء وقد وصفه طويلاً المؤرخ المراكشي المعروف[1]، حيث كان الأمير يزوره كل يوم جمعة لتسلية المرضى ومساعدتهم.

هذا وفي مثل هذا المناخ أصبحت اهتمامات ابن رشد بالطب تحظى بشيء من التسامح وهكذا وجد أبو الوليد في حقل صناعة الطب ملجأ تمكّنت عبقريته فيه من مزيد التنقيب والابتكار وقريحته الخصبة من موفور الكسب والازدهار.

---

(1) عبد الواحد المراكشي، المعجم في أخبار المغرب Ed. Dozy- Leyden 1847 نشر دوزي - ليدن 1847.

وكان ابن رشد من أنصار مذهب أرسطو في تفسيره لماهية الطب وجوهره وفي التعريف بأصوله وقوانينه، فتعاطى الطب بالأولوية في كلياته عوض أن ينكبّ على جزئياته وفروعه وعلى كيفية ممارسة الصناعة على اختلاف أصناف المرضى وخطورة أمرهم ومصيرهم فأصبح كتاب الكليّات بمثابة دراسة للقضايا الكلية وللمبادىء النظرية التي تمليها على ابن رشد عقليته بجانب خبرته الإنسانية وتجربته الميدانية.

وقد اشتهر قاضي القضاة بكتابه الكليات في الطب وفي درجة ثانية بشرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب، وإجمالاً بحوالي ثمانية عشر كتاباً وكتاب الكليّات هو أعظمها وأشهرها. والمعروف أن ابن أبي أصيبعة يقول فيه إنّ ابن رشد بعدما أنهى كتابته طلب من صديقه عبد الملك بن زهر أن يؤلف كتاب التيسير ليكون تكملة لكتابه الكليات وقد قال في خاتمة كتابه:

«ومن أحب أن ينظر الكنانيش»، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقّب بالتيسير الذي ألّفه في زماننا هذا أبو مروان ابن زهر وهذا الكتاب سألته أنا إيّاه ونسخته فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التي قيلت فيه شديد المطابقة للأقاويل الكلية[1].

هذا وبالرغم من هذا الكلام فهناك رأي آخر مثل رأي المرحوم الدكتور عبدالملك فرج عميد كلية الطب بالرباط سابقاً[2]، والذي يؤكد استناداً إلى وثائق عريقة وإلى مراجع دقيقة أن كتاب التيسير لابن زهر[1] قد سبق كتاب الكليات حيث أن ابن رشد قد عرف هذا الكتاب من قبل، الأمر الذي حثّه على مواصلة تأليف

(1) الكليّات في الطب، من ص 827 إلى 868.

(2) Abdelmelek Faraj, *Les relations médicales hispano-maghrébines*, Thèse de doctorat en médecine- Ed. Vega- Paris 1935, p. 41.

حيث كان يعتبر ابن رشد أنّ ابن زهر هو أكبر الأطباء بعد جالينوس.

الكليات في الطب ولم يتردد مع ذلك عن الإشارة لكتاب التيسير قصد الإشهار به وترويجه عند الخاص والعام وقد أحال ابن رشد على هذا الكتاب في أمكنة مختلفة من كتابه الكليات الذي لا يمتاز بدقة الوصف السريري والعلاجات التي يتميز بها كتاب التيسير بل كان كتاباً نظرياً شاملاً يبتدىء بمقدمة في التشريح ثم يتعرض إلى الصحة ومنافع الأعضاء ثم إلى دراسة العلل والكشف عن أسباب ماهية الأمراض وتحليلها وذكر مصادر الأعراض ومسبباتها، متعرضاً للأغذية والأدوية وللعلاجات ومنافعها مع ضبط قواعد الصحة الشاملة من الناحية النظرية والعملية. وحقاً أن لكتاب الكليات أهمية عظيمة ومكانة مرموقة في علم الطب ولكن لم تظهر طبعة هذا الكتاب إلاّ في السنوات الأخيرة حيث نجد:

1 ـ النسخة الخطية المصورة التي صدرت في أسبانيا سنة 1939 بمعهد الجنرّال فرنكو للأبحاث الاسبانية العربية استناداً إلى مخطوط غرناطة.

2 ـ الطبعة التي قام بها في نيودلهي المجلس المركزي للبحوث في الطب اليوناني (الإسلامي) سنة 1984 م[1].

3 ـ واليوم والحمد لله الطبعة المتميزة التي صدرت بمصر سنة 1989 بعد تحقيق كل من الدكتور سعيد شيبان وعمار الطالبي (جامعة الجزائر) ومراجعة الدكتور أبو شادي الروبي وتصدير الدكتور إبراهيم بيومي مدكور (مصر) = مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (تصدير المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولي لاتحاد الأكاديميّات) ويعتبر هذا العمل من أهمّ وأروع ما قام به الإخصائيون العرب لإحياء تراثنا العلمي التليد.

هذا وقد اعتمد تحقيق هذه الطبعة الأخيرة المتميزة على أربع نسخ:

---

(1) Hakim. M.A. Razzack. Central council for research in Unani Medicine Panchsheel Shopping Centre- 110017- New Delhi.

ـ **مخطوطة غرناطة**: وهي أقدم المخطوطات يرجع تاريخها إلى سنة 1187 م وهي المخطوطة الموجزة حيث بقية المخطوطات ما عدى التركيّة هي مزيدة ومنقحة[1].

ـ **مخطوطة المكتبة العامة بلينين قراد**: وهي أقرب لنسخة مدريد الآتي ذكرها.

ـ **مخطوطة المكتبة الوطنية بمدريد**[2].

ـ **مخطوطة توب كابي سراي بإستنبول**.

ولمزيد التفاصيل يمكن الرجوع إلى الكتاب المنشور سنة 1989 بمصر والمذكور أعلاه ص 14 ـ 15.

هذا ولنذكر بأن كتاب الكليات قد أخرج للناس في زمانه مرتين:

ـ الأولى بين سنة 558 وسنة 565 هجري (1162 ـ 1169 م).

ـ والثانية حوالي سنة 1194 وبعد سنة 583 هجري على كل حال.

وكتاب الكليات يشتمل على سبعة أبواب كالآتي:

الباب الأول: في تشريح الأعضاء يبحث بتفصيل التشريح البدني وتذكر فيه كما يقول ابن رشد: «أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس البسيطة والمركبة».

ـ **الباب الثاني**: وهو كتاب الصحة يشتمل على ذكر تفاصيل أفعال الأعضاء البدنية ومنافعها وتعرف فيه حسب قول ابن رشد الصحة وأنواعها ولواحقها.

(1) انظر إلى *Notia de los manuscritos Arabes de Sacro Monte*- Granada 1862- p. 6.

(2) مؤلفات ابن رشد ـ الجزائر 1978.

ـ الباب الثالث: في المرض وأنواعه وأعراضه.

ـ الباب الرابع: كتاب العلامات يتضمن وصف العلامات الصحية والمرضية.

ـ الباب الخامس: في «الآلات» وهي الأغذية والأدوية ويتوقف على بيان تعريفها وجميع أفعالها.

ـ الباب السادس: الذي يصفه ابن رشد بالوجه في حفظ الصحة وهو يبحث عن ميزات حفظ الصحة وتدابيرها.

ـ الباب السابع: والأخير في الحيلة في إزالة المرض وهو كتاب شفاء الأمراض يشتمل على توضيح الأصول الكلية لعلاج الأمراض وخصوصاً لعلاج الحميات والأورام والقروح.

وهكذا يبدو أن ابن رشد قد بحث في جميع مظاهر كليات الطب بالإيجاز والاختصار وبطريقة تحليلية ونقدية جديرة بالتقدير والاعتبار.

يقول أبو الوليد في مدخل كتابه «إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ صحّة بدن الإنسان وإبطال المرض وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بدّ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب».

وفيما يلي محتويات الكتاب بالتفصيل:

ـ كتاب تشريح الأعضاء: يتعلق بالعظام والعروق والعصب (بصفة مطوّلة) والرباطات والأوتار واللحم والعضل ثم بالرأس وهيئة العين والأنف والأذن واللسان والحلق والفم ثم الصدر والرئة والقلب في وصف متميز أيضاً وفي هيئة المعدة والمري والأمعاء والكبد والطحال والمرارة والكلى والمثانة ومراق البطن وفي هيئة الاثنين والقضيب وأخيراً في الثدي والرحم.

2 ـ **كتاب الصحة**: وهو في الأعضاء البسيطة وأعضاء الغذاء فأعضاء التناسل فمنافع الآت القوى الحساسة في السمع والشم، ثم في منافع أعضاء الحركة الإرادية وفي الآت التنفس والقوى المتخيلة والمفكرة وفي الذاكرة والحافظة.

3 ـ **كتاب المرض**: وهو في أسباب الأمراض الحارة اليابسة ثم في الأمراض الباردة الرطبة والباردة اليابسة ثم الحارة الرطبة ثم في الأمراض المركبة المادية والأمراض الغير المادية، وأمراض الأعضاء الآلية ثم في وصف أعراض المعدة والأمعاء والقلب والمثانة والداخلة على الآت التناسل ثم في الحس واللمس والشم والسمع والبصر والتنفس، وفي الختام أعراض القوة السياسية وهي التخيل والفكر والذكر والتي لا يتم فعلها إلاّ بالدماغ.

4 ـ **أما كتاب العلامات**: فهو يتعلق بمزاج القلب والدماغ المعتدل وبالعلامات الدالة على صحة الكبد والرئة والمعدة والاثنين ثم في العلامات المنذرة بالأمراض وبكثرة الدم وغلبة الصفراء والسوداء والبلغم وفي اختلال النبض ونبض الأمزجة وفي البول وحمى اليوم والحمى الدموية والحميات العفونية ثم في علامات الأورام وفي الدلائل الموخوذة في الأمراض من الأعضاء الآلمة والأورام البلغمية والسوداوية وأمراض الدماغ والعين والأذن والأنف والحصق والرئة والصدر والمعدة والكبد والطحال والكلى والمثانة والمعي والرحم.

5 ـ **وهو كتاب الأدوية والأغذية**: يتعرّض إلى الأدوية المنضجة والمقيحة والملينة والمصلبة والمغرية والمسددة والفتاحة والمخلخلة والموسعة لأفواء العروق والقابضة المضيّقة لها والمسكّنة للأوجاع والمنبّتة للحم وفي الداملة للقروح والمحرقة وكذلك في الآكالة للحم والمذيبة له والجاذبة البازهرية والمخلّصة والمقويّة للأعضاء والمفتّتة للحصى والمدرّة للبول والتي تدرّ اللبن والمدرة للطمث والمني ثم المنقّية للصدر والرية ثم في قوى الأدوية وأفعالها

وفي دلالات اللحوم وفي الألوان ثم القول في اللحوم والفواكه والمياه والنبات والبقول والأدوية المعدنية والرطوبات الحيوانية وأخيراً القول في قوانين تركيب الأدوية.

6 ـ أما الكتاب السادس الذي يتعلّق بحفظ الصحة: فهو في الرياضة وخاصة التي تستعمل بعد الجماع والتدلّك والنوم، ثم في كيفية تغذية الشيوخ وكذلك في تدبير سائر الأمزجة وفي شرب الأنبذة وأخيراً في الأخلاط والإعياء.

7 ـ وفي الختام كتاب شفاء الأمراض: المتعلّق بالخصوص بحمى الصفراء وحميات البلغم وحمّى الربع وحمى الدق وأخيراً في تفّرق الاتصال الحادث في العظم.

هذا وإذا تأملنا فيما أتى به ابن رشد[1] من رشاقة في الإضافات والإبتكارات ومن عمق في النظريات والمقارنات رأينا أولاً أنه (ولو كان يسير على مذهب جالينوس وأرسطو) فهو لا يتردد عن نقدهما عند الاقتضاء كما أنه انتقد انتقاداً لاذعاً الكندي والغزالي وابن سينا خاصة في فلسفتهما.

وقد أتى ابن رشد بتعريف جيد لصناعة الطب حيث يعتبرها صناعة علمية و فنية في نفس الوقت، وهي تمثل فن العلاج بذاته بما فيه من دقة ومرونة وتجارب ومهارة وجرأة واعتبار. وهكذا في أروبا أصبح الطبيب دافوليونيو Da Folingno في منتصف القرن الرابع عشر ينوّه بالمنهج التجريبي لابن رشد[2] حيث اكتسابات المعرفة ارتكزت بعده على المعاينات الفردية الخاصة بينما المنهج العلمي يكاد يدرس من الوجهة النظرية فحسب.

ومن هناك، وتبعاً لتعاليم طاديو انديروتي Taddeo Anderotti المنبثقة كذلك من منهجية ابن رشد قد أصبح الأطباء يتعودّون في الغرب على وصف الحالات

---

(1) على أن ابن رشد كان يقول: «من عرف علم التشريح ازداد إيمانه بالله».

(2) Gentile da Foligno- *Commentaire du Canon d'Avicenne*. Ed. Venise 1492- Vol I\5.

الفردية الواقعية والمحتملة وقد سميت كونسيليا Concilia أو إكسبيريمنتا Experimenta يعني المعاينة المجرّبة. أما موندينو ديلوتزي Mondino Di Luzzi الذي كان يدرّس علم التشريح ببولونيا (Bologna) في مطلع القرن الرابع عشر، فكان يتحمس لنظريات ابن رشد التي تضع علم التشريح في الجزء المخبري والتجريبي للطب[1].

والمعروف أن كتاب الكليّات قد ترجم مبكراً إلى اللاتينية والعبرية بالخصوص، وقد تمّت الترجمة الأولى اللاتينية سنة 1255 م/ 653 هـ من طرف بوناكوزا البادوي Bonacosa de Padova وتعدّدت الطبعات في القرن الخامس عشر والسادس عشر منها الطبعة الأولى بالبندقية سنة 1482 والثانية باستراسبورغ (Strasbourg) سنة 1553 وانتشرت الطبعات انتشاراً واسعاً في عصر النهضة بأروبا.

وفي المؤتمر الدولي الخامس عشر لتاريخ الطب لقد أشير إلى أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد كانت أكثر من النصوص الأصلية العربية.

هذا وقد بقيت تترجم هنا وهناك فيما بعد أجزاء مختلفة من كتاب الكليّات بمفردها أو ضمن تآليف أخرى.

وهكذا أصبح كتاب الكليات يدرس في الجامعات الأروبية بجانب كتاب القانون لابن سينا وكتاب المنصوري للرازي وكتاب زاد المسافر لأحمد ابن الجزّار وكتاب كامل الصناعة لعلي بن عباس حيث أن التراتيب القانونية لكلية بولونيا الطبية المشهورة بإيطاليا كانت تنحصر مثلاً على مؤلفين يونانيين هما أبقراط وجالينوس ومؤلفين عربيين هما ابن سينا وابن رشد.

كما أنّ الأستاذ جان دسبارس Jean Despars عميد كلية الطب بباريس في

(1) D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Maisonneuve-Larose- Paris 1990, p. 182-3-4.

المنتصف الأول للقرن الخامس عشر م وهو الشَّارِحُ الكبير لكتاب القانون لابن سينا كان يميز في تدريسه أطباء عرب آخرين زيادة عن ابن سينا مثل الرازي وابن زهر وابن مَاسَوَيْه وابن رشد بالخصوص.

وقد عرف كتاب الكليات أيضاً عند العرب وقد ذكره ابن البيطار في كتابه «جامع المفردات» وكتابه «المغني» كما ذكره الجرّاح ابن القف الكركي في القرن الثالث عشر م. أيضاً. بيد أن الإنتاج الطبي لابن رشد لم يَحْظَ بالمشرق بشهرة رواج أمّهات الكتب والكنانيش العربية الأخرى مثل كتاب القانون لابن سينا والحاوي لأبي بكر الرازي وكامل الصناعة لعلي بن عباس وذخيرة خوارزم شاه لإسماعيل الجرجاني.

ولقد حذّر ابن رشد من المنطق الشكلي وحده في مجال الطب وجعل أساس منهج التجربة والقياس يعتمد في الواقع على التجربة ولا على القياس[1].

وقد أضاف إلى ذلك طريقة جديدة هي الشورى بين جماعة الأطباء الأمر الذي أصبح ينوّه به الطب الحديث ويعتمد عليه أساساً لتركيز التشخيص والعلاج بينما أصبح بعض الأطباء المعاصرين ومن سوء الحظ يقتصرون على العمل الفردي دون الاستشارة ودون تبادل الرأي مع زملائهم وهو أكبر وأشنع الأخطاء.

كما كان ابن رشد يهاجم الخرافات والاعتقادات في السحر والشعوذة حيث كان يقول: «إنّ هذا ليس من صناعة الطب وإنما من صناعة تقدمه المعرفة بالنجوم وهي صناعة ضعيفة وأكثر ما فيها باطل»[2]. وإن موقفه هذا في تحرير علم الطب من الخرافة والسحر وجعله علماً حقيقياً لعله كان حسب قول الزميلين سعيد شيبان

(1) الكليات، ص 2 ـ 9 ـ 659.
(2) شرح أرجوزة ابن سينا، ص 75.

وعمّار الطالبي: «هو الذي جعله يوحي بدراسة الكليات الطبية أي الجانب العلمي النظري من الطب قبل دراسة الكنانيش والاشتغال بها»[1].

كما كان ابن رشد يهاجم الدجالين والجهلاء المتطببين حيث كان يرى أن الطبيب الماهر إذا أخطأ يعذر بينما لا يعذر الجاهل المتطفّل على ما ليس من شأنه[2].

ومن ناحية أخرى وفيما يخصّ لغة كتاب «الكليات» كان أسلوب ابن رشد فيه شيقاً ورائعاً وكانت لغته جيدة وبليغة وجميلة تمتاز بالدقة والرشاقة وبالوضوح والإيجاز وقد اعتنى المؤلف باختيار المصطلح المناسب والتعبير السهل لتبسيط المعطيات الفنية صعبة التفسير حيث أن الثروة اللغوية التي يكسبها كتاب الكليات من شأنها أن تساعدنا بلا شك ولا اختلاف على المضي قدماً في مسيرة تعريب المصطلحات الطبية قصد تدريس الطب باللغة العربية في الكليات العربية مستقبلاً بحول الله.

هذا وقد بيّن ابن رشد كما قلنا، ضرورة الاعتماد على التجربة والمعاينة وعلى الإلمام بكل ما وصل إليه العلم الطبيعي بمعرفة التشريح ووظائف الأعضاء حيث أن في باب تشريح الأعصاب قد أتى المؤلف بتصنيف رائع للجهاز العصبي وحيث أن الزميلين سعد الدين عثماني ودريس موساوي[3] في بحثهما حول الجهاز العصبي عند ابن زهر وابن رشد[4]، يعتبران بعد المقارنة الفرق بين تشريح الأعصاب لابن رشد والتصنيف المعاصر يتمثّل اليوم في وجود كثير من الالتحام

(1) الكليات، ص 84.

(2) فصل المقال، بيروت 1961، ص 26.

(3) هما طبيبان اختصاصيان في الطب النفسي بالدار البيضاء، مركز ابن رشد للأمراض النفسية، بالمستشفى الجامعي بالدار البيضاء.

(4) Saadeddine Othmani et Driss Moussaoui-"Système nerveux et neuropsychiatrie chez Ibn Zohr et Ibn Roschd"- *Revue Maghébine de Psychiatrie*- 1992-2-1. Casablanca.

والتواصل بين الأعصاب (Anastomoses) الأمر الذي أشار إليه لا محالة أبو الوليد في زمانه.

ومن الأفكار النيّرة الأخرى التي وقف عليها ابن رشد في الطب أن الجدري لا يصيب العليل إلا مرة واحدة، ومنها أيضاً ملاحظاته المتميزة في تفسير داء الكلب[1].

كما أشار طبيب العيون ستيورات دوكا آلدر Stewart Duke Elder في موسوعة «طب العيون»[2] إلى أن ابن رشد كان يعتبر أن الشبكية مستقبلة للضوء، وهذا القول يمثل مساهمة عظيمة من العلماء العرب في علم الأبصار وقد يوجد دور الشبكية هذا عند ابن رشد في الترجمة اللاتينية للكليات[3].

كما كان الخامس للأدوية والأغذية من كتاب الكليات من أروع وأوضح الأبواب التي تطرّق لها المؤلف وقد وقعت دراسات مطوّلة في شأن الأدوية التي أتت في الكتاب منها دراسة صديقتنا كرمان مونوز[4] الباحثة بقسم الصيدلة بجامعة غرناطة والتي قدمت جدولاً متميزاً للأدوية المذكورة في الكليات بأسمائها العربية والإسبانية وبخاصياتها وأساليب استعمالها أو صلوحياتها في أهمّ العلل والأمراض على اختلاف أشكالها وأنواعها.

ولنذكر في هذا الصدد أنّ قاضي القضاة ابن رشد لم يمتنع من الإشارة إلى إعطاء الخمر في بعض العلل والحالات المرضية نظراً لفوائده ومنافعه[5].

---

(1) البداية، ج 1، ص 22.

(2) *System of Ophtalmology*- London 1961.

(3) الكليّات/ الترجمة اللاتينية، الجزء 11، ص 24.

(4) Carmen Panâ Munoz. *Index des substances médicinales du Kulliyat*, Département d'Histoire de la Pharmacie- Université de Grenade.

(5) الكليّات، ص 745.

وكل هذه الإضافات والإبتكارات تدل على عمق تفكير العالم الموسوعي ابن رشد وعلى تعلقه بالمنطق والقياس وفي الدرجة الأولى باستنتاجات التجارب ومعاينة الحواس.

هذا وينسب لابن رشد تآليف أخرى في الطبّ تدلّ على مدى اهتمامه بهذه الصناعة الكبرى وبأصولها وأهميتها وجوهرها ومنافعها فينسب إليه حوالي سبعة عشر كتاب إجمالاً ما عدى كتاب الكليات وكلها تدلّ على تفكيره النيّر وعدم انقياده لآراء الآخرين ولو كانوا من أعظم العلماء القدامى وهذه التآليف مرتّبة كالآتي:

1 ـ شرح أرجوزة ابن سينا: وهو من المؤلفات المهمة توضع في الدرجة الثانية بعد كتاب الكليّات.

2 ـ مقالة في الترياق.

3 ـ كلام على مسألة من العللَ والأمراض.

4 ـ تلخيص كتاب التعّرف لجالينوس.

5 ـ تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

6 ـ تلخيص كتاب العللَ والأمراض لجالينوس.

7 ـ تلخيص كتاب الإسطقسات لجالينوس.

8 ـ تلخيص كتاب المزاج لجالينوس.

9 ـ تلخيص كتاب قوّة البرء لجالينوس.

10 ـ تلخيص كتاب الحميّات لجالينوس.

11 ـ تلخيص كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

12 ـ مقالة في المزاج (وهو غير تلخيص كتاب المزاج لجالينوس).

13 ـ مقالة في حيلة البرء (وهو غير تلخيص كتاب حيلة البرء لجالينوس).

14 ـ مقالة في المزاج المعتدل.

15 ـ مقالة في نوائب الحمّى.

16 ـ مقالة في الحميّات العين.

17 ـ مراجعات ومباحث بين أبي بكر ابن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه الدواء في كتابه المرسوم بالكليات.

هذا، ويعرف بالكتب المذكورة مدى علاقة ابن رشد بكتب جالينوس ومعظم هذه الكتب توجد باللغة العربية، كما توجد بعض التراجم منها إلى العبرية واللاتينية في مكتبات العالم وأوروبا بالخصوص وبالأحرى في مكتبة الأسكوريال التي تحوي كتاب الأسطقسات وكتاب المزاج وكتاب القوّى الطبيعية وكتاب الحميّات خاصة.

وكل هذه التآليف تؤكد مدى تضلّع ابن رشد بالقضايا الصحيّة وبالنظريات الطبية وبخطورة صناعة الطب وبأهميتها وبضرورة التحكم في مبادئها ومقتضياتها على الوجه الأكمل.

وهكذا نرى الباحثتين الفرنسيتين البارزتين دنيال جاكار وفرنسواز ميشو[1] Danielle Jacquart et Françoise Micheau تؤكدان أن تعاليم ابن رشد بالرغم من بعض الفجوات والانتقادات التي لحقتها كانت إجمالاً تعاليم ثورية إلى حد بعيد حتى أصبحت تلعب في ذلك الزمان دور تنشيط وتحفيز ولربما استفزاز لمصير صناعة الطب بتمامها وكمالها يتعدّى بكثير الدور الذي كان ينسب لهذه التعاليم في المشرق العربي.

وهذا ما يستنتج من تفاسيره لماهية الحميات ولوظيفة التنفس ودور القلب في العروق مثلاً.

---

(1) D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine Arabe et l'Occident médiéval*, Maisonneuve-Larose- Paris 1990, *op. cit.* p. 185.

وفي هذا الصدد أتى الدكتور محمود عروة بتحاليل نيّرة في بحثه عن أمراض القلب في كتاب الكليات[1] حيث يستنتج منه إجمالاً أن ابن رشد قد وصف مفهوم القلب والدورة الدموية انطلاقاً مما تبين في العِلْم الطبيعي ومما ظهر في التشريح حيث كان يقول: «إنه يظهر بالتشريح أن شرايين عظيمة كثيرة تتصل بالدماغ من القلب فذلك أمر يقرّ به جميع المشرّحين وجالينوس في جملتهم فمن هنا يظهر ظهوراً أن الدماغ مضطرّ في فعله إلى القلب. . .».

كما كان يصف مختلف أمزجة القلب الطبيعية من مزاج حار وبارد ورطب ويابس وحار ويابس وحار ورطب وبارد ورطب وبارد ويابس وكل شكل من أشكال هذه الأمزجة له خاصيته وتأثيره على تشخيص علة القلب وعلاجها كما ترجع الأمراض القلبية إلى أسباب خارجية مثل الغضب والفزع أو داخلية وهي إما أولية ومادية مثل ورم القلب أو ورم غشائه أو تراكم أشياء صلبة في غشاء القلب كما ترجع إلى أسباب ثانوية مثل الألم في فم المعدة أو في عضو آخر مثل الكبد والمرارة والطحال والكلى الخ. . .

أما العلاج فهو يهدف المزاج بمزيد التمعّن والحذر كما يتركب من ثلاث مستويات وهي الفصد حسب شروط متميزة وتناول الأدوية المسهلة والعلاج الثانوي كالصوم والدلك والحمام والرياضة وكذلك الأدوية الموسعة لأفواه العروق والأدوية المضيّقة لها ثمّ الأدوية المقوّية للقلب أو المنشطة.

وقد أشار ابن رشد إلى المسك في مقدمة الأدوية العطرة المقوية للقلب وإلى الصنوبر كموسّع للقلب والراوند والعنبر كمقوّي للقلب والحبق القرنفلي ضدّ الخفقان والأنيسون كمدرّ للبول الخ. . . كما أكد على فائدة استعمال الدواء على طريق الشمّ والاستنشاق مما يؤكّده علم الفيزيولوجيا الحديث.

ويستنتج من هذه التفاصيل حول القلب وأمراضه أن ابن رشد كان يخضع

(1) د/ محمود عروة، القلب وأمراضه عند ابن رشد في هذا الكتاب.

حقاً لقوة المعاينة ولدقة التحليل مرتكزاً على أقوال الأوائل منتقداً إياها عند الاقتضاء.

وهو ما يستنتج أيضاً من الجزء الخامس لكتاب الكليات المتعلق بالأغذية والأدوية وهو جزء عظيم الشأن قد حلّله مؤخراً بصفة جيدة زميلنا الدكتور الراضي الجازي[1].

وقد قدّم فيه ابن رشد تصنيفاً رائعاً «للمشهورات من أفعال الأدوية التي جرت عادة الأطباء بتعديدها[2] ثم يذكر أفعال الأدوية كالآتي:

المنضجة والمقيّحة والمليّنة والمصلّبة والمسدّدة والمفتّحة والمخلخلة والمكثّفة والموسّعة لأفواه العروق والمضيّقة لأفواه العروق والقابضة والمسكّنة للأوجاع والمحرقة والمعفّنة والمضيّقة للحم والداملة والمنبتة للحم والجاذبة والمقوّية وأخيراً الصحيّة.

وبعد ذلك يلحّ على دور التجربة والكمية يعني الجرعة وهو أمر مهم جداً بالأمس واليوم ومستقبلاً.

ثم يفسّر المؤلف هذه الأصناف من الأدوية حسب فعاليتها ذاكراً مثلاً الأدوية المسكّنة للأوجاع بقوله: «إن الدواء المسكّن للوجع يقال على جهات:

أحدها الذي يرفع سبب الوجع.

والثاني الذي يخدّر الحسّ بمنزلة الأفيون.

والثالث الذي يفعل في العضو الوجع فعلاً مضاداً للسبب الموجّع، وهذا هو المسكّن الحقيقي ثم يذكر الأدوية المفتتة للحصى الحمص واللوز ثمّ الأدوية والأغذية التي تدرّ المني مثل البصل والحمص وحبّ الصنوبر، ثم الأدوية المنقيّة للصدر والرئة الخ...

(1) ابن رشد والدواء، الدكتور الراضي الجازي، في هذا الكتاب.

(2) ص 282 و 283 لكتاب الكليّات.

أما في «الدواء والسمّ» فيوضح المؤلف أن لكل دواء جانبا سمّي إذا استعمل بإفراط.

ثم يتعرّض إلى النباتات الطبية فيشير إلى البيئة التي تنمو فيها والتي تؤثر في طبائعها فيقول: «وطبائع النباتات يوقف عليها من أشياء. أحدها الموضع والثاني البلد والثالث الفصل والرابع الفعل»[1].

هذا وأن ابن رشد لم يقدّم المفردات في شكل أحاديات (Monographics) مثل من سبقه، كابن الجزار وأعلام مدرسة القيروان وكذلك الأقراباذينات القديمة.

وقد اقتصر على ذكر قوى الأدوية حسب نظرية جالينوس ثم على ذكر الخاصيّات والمنافع، مما يفقد تأليفه حسب قول زميلنا الدكتور الراضي الجازي، صبغة الأقراباذين.

ورغم ذلك يمكننا أن نقول إن أغلبية هذه الأدوية التي أوردها ابن رشد بقيت مستعملة إلى يومنا هذا بنسبة فائقة تناهز الثمانين بالمائة وهي مسجلة في دساتير الأدوية الحالية، ومستعملة في كلّ من الطب الشعبي والطب المثلي (Homéopathie).

ولا ننسى «طب الحشائش» ـ الذي أشار إليه ابن رشد والذي يعرف اليوم رواجاً كبيراً ويعتبر من «المعالجات الليّنة» (Médecines douces) التي أصبح لها إقبال عظيم بين الناس.

كما يجب أن نذكّر في هذا الجزء من كتاب الكليّات بفلسفة ابن رشد في موضوع تركيب الأدوية، وفي ضرورة التكامل بين المفردات التي تدخل في الدواء المركّب، وفي تعاضدها بعضها ببعض (Synergie).

---

(1) ص 314 من كتاب الكليّات.

وإجمالاً، لقد ألحّ ابن رشد على «اعتبار حالة العليل بحسب المزاج والسّن والبلد والعضو المريض» الأمر الذي يجعل حديثه في الأدوية رائعاً وشاملاً ومستوفي البيان.

هذا ولا شك أن مزيد التعمّق في مأثور ابن رشد الطبي سوف يؤكد لنا أكثر فأكثر قوة هذا العالم العملاق صاحب الفكر الدقيق والنقد الرشيق، كما سيبين شدة تعلّقه بدلائل المشاهدة وبحجج التجربة التي وضعها فوق كل الاعتبارات والاعتقادات مهما كان مصدرها ومأتاها.

ابـن رشـد والـدواء

د. الراضـي الجـازي (تونـس)

جرت العادة، كلما نتحدث عن شخصية علمية بارزة، أن نقدم نبذة عن حياة هذا العالم وملخصاً من أعماله.

وفي هذا الملتقى بالذات «ببيت الحكمة» بتونس، نظراً لعدد المداخلات في الموضوع، فإنني لن أتجرأ على تقديم القاضي أبي الوليد محمد بن رشد، بل أكتفي بالقول إن القاضي والفقيه والفيلسوف والطبيب أبا الوليد محمد بن رشد كان: «من أبرز الأعلام في تاريخ إسبانيا المسلمة» (Le plus grand nom de l'Espagne muslumane) ـ كما نعته الدكتور لوسيان لوكلير (ج II ـ ص 97)، ووصفه أيضاً بأنه كان «شخصية عظيمة احتلّت مكانة مرموقة في التاريخ» ـ «Grande personnalité qui a définitivement sa place dans l'histoire» وسأقتصر على الحديث عن الطبيب ابن رشد الذي ملأت حياته كامل القرن الثاني عشر (1126 ـ 1198 م).

كيف اهتمّ قاضي أشبيلية ثم قرطبة بميدان الطب؟ إن المودة والصداقة المتينة التي كانت قائمة بينه وبين أبي مروان بن زهر دفعت ابن رشد إلى الاهتمام بالطب والكتابة فيه.

يقول ابن أبي أصيبعة: «حدثني القاضي أبو مروان الباجي، قال: «كان أبو الوليد ابن رشد. . . قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدّة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية»[1]. (ج 3 ص 122). ويضيف ابن أبي أصيبعة: «كان (ابن رشد) أيضاً متميزاً في علم الطب، وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات. وقد أجاد في تأليفه. . . ولما ألّف كتابه هذا

---

(1) أبو جعفر بن هارون: من مدينة Truxulo حسب لوكلير.

في الأمور الكلية، قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الأمور **الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب»**.

ومما يؤكد ذلك، قول ابن رشد نفسه في خاتمه كتاب «الكليات في الطب» ما يلي: «فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء، وأحبّ أن ينظر بعد ذلك إلى الكنانيش، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقّب «بالتيسير» الذي ألّفه في زماننا هذا أبو مروان ابن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إيّاه وانتسخته، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه». والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو «كتاب التيسير للمداواة والتدبير» لابن زهر[1].

فملاحظة ابن أبي أصيبعة إذا تبرز التكامل المقصود بين ابن رشد وابن زهر في كتابيهما الأساسيين في علم الطب ـ أي «الكليات» و «التيسير».

وبإيجاز، نذكر بعض التآليف الطبية لابن رشد[2]:

ـ كتاب الكليات في الطب («Colliget» باللاتينية).

ـ شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب[3].

ـ تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس.

ـ تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.

ـ تلخيص أوّل كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.

ـ تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس.

ـ مباحث بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه الدواء في كتابه الموسوم بالكليات.

ـ مقالة في الترياق[4] ـ وقد ترجمت إلى اللاتينية وطبعت ـ «De Theriaca».

---

(1) نشرت منظمة «آلكسو» هذا الكتاب.

(2) حسب ابن أبي أصيبعة.

(3) مكتبة الأسكوريال ـ رقم 863 ـ والمكتبة الوطنية بباريس B.N.P ـ مخطوطة ناقصة ـ رقم 1056 ـ الرصيد القديم للمكتبة.

(4) حقق «المقالة في الترياق» الدكتور جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد، في: «رسائل ابن =

ـ كتاب «قواعد استعمال الأدوية المسهّلة»[1].

تقديم كتاب الكليّات في الطب: [2]

اعتمدنا في دراستنا هذه الكتاب الذي حققه فورنياس بستيرو «Forneas Besteiro وألباريث دي موراليس Alvarez de Morales ونشره المجلس الأعلى للبحوث العلمية بمدريد سنة 1987 م.

بعد الحمدلة والبسملة، يقول ابن رشد في مقدمة الكتاب: «الغرض من هذا القول أن نثبت ها هنا من صناعة الطب جملة كافية على جهة الإيجاز والاختصار تكون كالمدخل لمن أحبّ أن يتقصّى أجزاء الصناعة، كالتذكرة أيضاً لمن نظر في الصناعة. ونتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة» ونستنتج إذاً من هذا القول أن دراسة ابن رشد تكتسي طابع النقد، ولا النقل المجرّد.

ويعرّف ابن رشد بالطبّ، فيكتب: «إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة، عن مبادىء صادقة، يلتمس بها حفظ صحة الإنسان وإبطال المرض» (Prévention et hygiène) وهذا هو مفهوم الطب الحديث، يطابق تماماً تعريف ابن رشد منذ ثمانمائة سنة، وهو الوقاية والعلاج.

= رشد الطبية» ـ نشر مركز تحقيق التراث، بالقاهرة ـ طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1407 هـ/ 1987 م.

(1) ذكر لوسيان لوكلير هذا الكتاب، بعنوان: «Règles pour l'administration des médicaments laxatifs».

ـ ويقول إنّه ترجم إلى العبرية ثم إلى اللاتينية. بمدينة Toulouse عام 1304 م ترجمة Maître Mayn بعنوان:

«Canones Averroys quae debent observari in dandis medicinis laxativis»

(2) ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية تحت اسم Colliget والمترجم هو آرمنقو Armengaud وذلك في أواسط القرن الثالث عشر م. وراجع الترجمة آلباقوس Alpagus (د. لو كلير).

ويوضح ابن رشد غاية الطب وهدفه، فيضيف: «فإنّ هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بدّ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب ثم ننتظر حصول غايتها». ويؤكد هذا بالقول إن «الغاية المطلوبة صنفان: حفظ الصحة وإزالة المرض» «Prévention, hygiène, guérison».

فماذا يمكن إذاً أن نضيف إلى هذا التعريف الدقيق والكامل لعلم الطب في وقتنا الحاضر؟ ويقسّم المؤلف كتاب «الكليات» إلى سبعة أجزاء.

وفي نهاية المقدمة، يذكر ابن رشد أن الطب صناعة «عملية» و «تجريبية». ويختم بالملاحظة التالية: «يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول المزاولة... فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة، حصلت له مقدمات تجريبية».

نهتمّ فيما يلي بالخصوص بالجزء الخامس من الكليات، وسمّاه المؤلف: «الآلات»، وهي الأغذية والأدوية.

الجزء الخامس: كتاب الأدوية والأغذية: (1)

يبدأ ابن رشد هذا الجزء من الكليات بالتعريف بالدواء والغذاء والفرق بينهما، فيقول: «**ينبغي أن نرسم أولاً ما الدواء والغذاء** وكم أفعالها وكيف تفعل وبخاصة الأدوية، فإن أفعالها كثيرة مثل الأفعال التي يسميها الأطباء قوًى: أوَل وثوانٍ وثوالث وخواص، ونرسم مع هذا طبائع الأدوية الفعالة... ثم ننظر بعد ذلك في هذه الأفعال التي للأدوية، هل يمكن أن تدرك بالقول أم سبيل إدراكها إنما هي التجربة. ثم نوفي ها هنا بالقول أسباب ما أدركته التجربة. أم فيها ما يجمع الأمرين معا (ص 278) والمقصود هنا هو التكامل العلمي بين النظرية والتجربة.

ويقدم محتوى هذا الجزء الخامس، بقوله: «فإن فرغنا من هذا، ذكرنا من

(1) من ص 278 إلى ص 392.

أشخاص الأدوية والأغذية ما كثرت تجربته في البلاد الطبعية وشهدت جماعة الأطباء له أو الأكثر ثم بعد ذلك نسير إلى قوانين التركيب، ونذكر من أشخاص المركبات أشهرها ونعرف طبائعها. . . وبتمام هذا يتم الغرض من هذا الجزء».

وهكذا يكون المؤلف قد عرّف بأهمّ العناصر الواردة في كتابه والترتيب الذي اتّبعه في دراسة الموضوع.

ويفسّر الفرق بين الغذاء والدواء، بعد التعريف بهما فيما قبل، فيكتب: «[الغذاء] هو الذي من شأنه أن تصيّره الطباع جزءاً من المغتذي»، والدواء هو الذي، في الحالات المرضية، له «انفعال مغاير» ـ أي ما نسميه اليوم: Allopathie-effet contraire ـ وسمي ذلك الفعل تداوياً ومداواة.

وللاختصار، يرتكز ابن رشد على نظرية الطبائع أو الأمزجة الأربع (Théorie des humeurs) التي تصنّف الأدوية حسب الدرجات التالية: حار ـ بارد ـ رطب ـ يابس. وترجع هذه النظرية إلى جالينوس (القرن الثاني م.) ونسبت إليه. إلاّ أنها في الحقيقة من ابتكار أمبيدوكل [1](Empédocle). ويؤكد ذلك الأستاذ ديلافو (Delaveau)[2] حيث يقول إن تصنيف الأدوية المفردة يرجع فعلاً إلى نظرية قديمة تعتمد على طباعها، أي على «الزوجين» (Couples) البرودة والحرارة ثم «البيوسة والرطوبة». ويوحي هذا التصنيف للأدوية بالتفكير في «النظريات الصينية» (Conceptions chinoises) القديمة جداً، التي نقلتها الحضارة الصينية في الماضي البعيد، وذلك من الصين إلى أوروبا، مروراً بالهند والعلماء الهند ثم العرب.

كما اعتمد ابن رشد على من سبقه في تصنيف الأدوية المفردة، وبيّن درجاتها. ولكل درجة أربع مراتب، فنجد مثلاً الحار في الأولى وفي الثانية وفي الثالثة وفي الرابعة. وكذلك الأمر بالنسبة للبارد ثم اليابس والرطب.

(1) Empédocle «أمبيدوكل»: طبيب وفيلسوف يوناني من صقلية، عاش في القرن الخامس قبل الميلاد،

(2) من كلية الصيدلة بباريس.

والجدير بالذكر أن ابن رشد يأخذ بعين الاعتبار موضوع البيئة والتربة (Terrain) التي تنبت فيها الشجرة. نقرأ (ص 281): «يقال إن الشجرة المصرية كانت قاتلة. فلما نقلت من أرض مصر صارت غاذية». ويأتي هنا بقصة غريبة، فيقول: «وحكى أرسطو أنه يوجد في بلاد الروم نهران، إذا شربت غنم من أحدهما ولدت خرفاناً سوداء. وإذا شربت من النهر الآخر ولدت حملاناً بيضاء». وهذه خرافة لا تمتّ إلى العلم بصلة!.

التصنيف حسب أفعال الأدوية:

يقدّم المؤلف تصنيفاً، حسب قوله «للمشهورات من أفعال الأدوية التي جرت عادة الأطباء بتعديدها» (ص. ص. 282 ـ 283) فيذكرها بالترتيب التالي:

- المنضجة.
- المقيّحة.
- المليّنة.
- المصلّبة.
- المسدّدة.
- المفتحة.
- المخلخلة.
- المكثفة.
- الموسّعة لأفواه العروق.
- المضيّقة لأفواه العروق.
- القابضة.
- المسكّنة للأوجاع.
- المحرقة.
- المعفّنة.
- المضيّقة للحم.

ـ الداملة.

ـ المنبتة للحم.

ـ الجاذبة.

ـ المقوّية.

ـ الصحيّة.

وبعد هذا التعداد الواضح للأفعال المشهورة للأدوية، يلحّ المؤلف على دور التجربة. يقول ابن رشد: «وللتجربة ها هنا فعل كبير». وذكر قول أبقراط الذي «يعظم أمر الكميّة» (ص 283) (la dose)، وهو أمر مهم جداً ويحظى بالانتباه في وقتنا هذا، إذ أننا نعتبر اليوم أن كل دواء إذا تمّ تناوله بما نسميه «المقدار العلاجي» (La dose thérapeutique) يشفي المريض، وإذا أخذ بكمية مفرطة يمكن أن يضرّ بالمريض ويؤدي إلى الهلاك. وموضوع «الكمية» يدخل في التعريف الحالي بالدواء.

يفسّر ابن رشد هذه الأصناف من الأدوية حسب فعاليتها، ونذكر على سبيل المثال البعض من هذه التفاسير.

1 ـ الأدوية المسكّنة للأوجاع: (Les antalgiques) (ص 289):

يعرّف ابن رشد بهذا الصنف من الدواء تعريفاً دقيقاً مفصّلاً. وقراءة النص ممتعة جداً، نسردها كاملة بنصها:

«فنقول: إن الدواء المسكّن للوجع يقال على جهات:

«أحدها: الذي يرفع سبب الوجع.

«والثاني: الذي يخدر الحس بمنزلة الأفيون.

«والثالث: الذي يفعل في العضو الوجع فعلاً مضاداً للسبب الموجع، وهذا هو المسكن بالحقيقة **antalgique vrai**».

التعليـــق:

إن الأدوية المسكّنة للآلام تصنّف اليوم إلى مجموعتين:

أ ـ المسكّنات المورفينية Les morphiniques والتي تقابل «الجهة» الثانية لتصنيف ابن رشد. ونذكر هنا أن المورفين مشتقة من الأفيون.

ب ـ المسكنات المحيطية Les analgésiques périphériques وهذه المجموعة تقابل «الجهة الأولى» و «الجهة الثانية» من تصنيف ابن رشد.

ومن هذا التعليق وهذه المقارنة بين تصنيف الأدوية المسكنة لابن رشد والتصنيف الحديث ـ بعد ثمانمائة سنة ـ يتجلّى لنا أن ابن رشد كان رائداً في ميدان «الفارماكولوجيا»، إذ أنه سجّل الأدوية حسب مفاعيلها، وجعل في كل مجموعة أصنافاً علاجية توافق طريقة تأثيرها في جسم الإنسان.

كما يلفت ابن رشد النظر إلى سميّة الأدوية المخدرة «بمنزلة الأفيون»، فيقول إن هذا الصنف «يحدث في العضو خدراً ما. . . كان استعمال مثل هذا غير مأمون إلاّ في المواضع التي يضطر إليه». أي أنّ هذا النوع من الأدوية لا يستعمل إلاّ عند الضرورة، في الحالات الخطيرة، إذ أنها «غير مأمونة».

2 ـ الأدويـــة المفتتـــة للحصـــى (Médicament de la lithiase) (ص 293):

كيفية مفعولها: يقول المؤلف إن هذا الصنف من الأدوية «تقسم الحصى وتدفعها» ويعطي أمثلة من هذه الأدوية: الهليون (Asperge)، الحمص واللوز.

3 ـ الأدوية والأغذية التي تدرّ المني:

ويقول: «أعني التي يتولّد منها في الشرايين نفاخات وروح كبير» (ص 294) بمنزلة: الحمص ـ البصل ـ حبّ الصنوبر (البندق، في تونس) ـ السقنقور[1].

(1) السقنقور حيوان من فصيلة الزواحف (Scinque, Iscancor (Réptile.

4 ـ الأدوية المنقيّة للصدر والرئة:

وهي الأدوية «المعينة على نفث ما في [الصدر والرئة] من المدة (Expectorant)، فينبغي أن يكون فيها إنضاج ما وتقطيع لطيف». كما يشترط فيها «اللزوجة».

المقـــدار:

أعار ابنُ رشد مسألة المقدار، أو الجرعة، اهتماماً كبيراً، فيقول (ص 294): «وينبغي أن نتذكر دائماً ما لم أزل أذكره لك... هذه الأدوية تختلف أفعالها في الكثرة والقلّة، وذلك بحسب مزاج مزاج وعضو عضو. ولهذا ما ينبغي أن تكون في نفس الطبيب مدرجة والسبيل إلى الوقوف على ذلك يكون في الأكثر بالتجربة».

وهكذا يبيّن ابن رشد بكل دقة موضوع استعمال الدواء بالطريقة السليمة، وبالمقدار المناسب. فهي ليست مشكلة «كثرة» أو «قلة»، كما يقول، بل إن خبرة الطبيب المباشر وتجربته هي التي تدلّه على وصف الجرعة أو الكمية اللازمة والكافية لمعالجة المريض.

الـــدواء والســـمّ:

يضع هنا ابن رشد حداً بين «الدواء« و «السم» فيوضح أن لكل دواء جانب سميّ إذا استعمل بإفراط وبدون مراعاة ما نسميه اليوم «بالقواعد الجيدة» لاستعمال الدواء وعدم احترام وصفة الطبيب (ص 298). ويقول: «وكأن هذه الأدوية لها فعلان اثنان في بدن الإنسان: فعل سمي وذلك إذا تنوولت من غير أن يكون في البدن فعل سميّ، وفعل مخلّص وذلك إذا تنوولت وفي البدن مزاج سميّ. فكأنها سموم من جهة وأدوية من جهة أخرى». ويضيف: «فيكون الدواء الحافظ إذا ورد البدن الصحيح كَانَ سمّا، وإذا ورد البدن المسموم كان شافياً. فهذا هو القول في جميع ما يحتاج إليه من أفعال الأدوية التي شوهدت».

فماذا لنا اليوم أن نزيد على هذه النظرية الصحيحة والسبّاقة لابن رشد في موضوع الدواء والسمّ! ولا زلنا في علمنا الحديث نؤكد على الجانب السميّ لكل دواء، بدون استثناء، ولو كان دواء بسيطاً. إنّ الفرق بين الدواء والسمّ هو مسألة كمّ. والكمية تمليها حالة المريض وتجربة الطبيب وبراعته. وقد وضع المشرّع اليوم القوانين المتعلقة بالأدوية السميّة التي يجب احترامها ومراعاتها من قبل الواصف للدواء، ومراقبتها من قبل الصيدلاني عند صرف هذا الدواء للمريض.

الأدوية المفردة النباتية:

ثمّ يتعرض ابن رشد إلى النباتات الطبية، ويلمّح إلى البيئة التي تعيش وتنمو فيها والتي تؤثر في طبائعها. فيقول: «وطبائع النباتات يوقف عليها من أشياء. أحدها الموضع والثاني البلد والثالث الفصل والرابع الفعل» (ص 314).

كما يذكر أن هناك نباتات برية (Plantes sauvages) ونباتات بستانية (Plantes cultivées) وهناك نباتات لا تنبت إلاّ في البلاد الحارة وأخرى خاصة بالبلاد البادرة.

الأغذيـــة:

يقسّم ابن رشد الأغذية كما يلي:

1 ـ الأغذية المحضة.

2 ـ المتوسطة بين الغذائية والدوائية.

3 ـ الدوائية المحضة.

ويجدر بنا أن نذكر تشجيع ابن رشد على أكل الخبز «الكامل» (Pain complet) إذ يقول إن «أفضل الخبز» هو المصنوع من دقيق القمح «اللا منقص القشر» (ص 320) وهو المسمّى «الدرمك» و«لا كثير القشر» وهو المسمّى «خشكارا» (Le son). ومن المعلوم أن الأطباء المتخصصين في الجهاز الهضمي

ينصحون اليوم بأكل هذا النوع من الخبز من أجل منفعته لهذا الجهاز. ويليه «خبز الشعير» الذي يُؤكَل خاصة في البوادي.

وأما «ماء الشعير» فهو «محمود» حسب ابن رشد الذي يصف هنا طريقة صنعه (ص 321)[1].

الأغذية الدوائية (ص 325):

«وهذه أيضاً، حسب المؤلف، منها نباتية ومنها حيوانية ومنها فضل الحيوان ومنها أشربة» نذكر، على سبيل المثال:

ـ بقول الباقلي (الفول).

ـ الحمص: «إنه يزيد في المني ويدّر البول والطمث...» والمقلو «يعين على الباه».

ـ العدس: «يولّد دماً أسود». ونحن نعرف أن العدس يحتوي على الحديد وينصح به في حالات فقر الدم.

ـ الأرز: الذي «يقطع الإسهال» حسب ابن رشد «وهو غذاء لذيذ إذا طبخ باللبن» (وهو «المحلبيّة» في تونس).

ـ اللوبيا والذرة (أي القطانيا).

الفواكه: التفاح ـ الكمثري أي الإنجاص ـ السفرجل (وهو قابض ونافع من الخفقان) الرمان ـ الخوخ ـ ولبّ نواة الخوخ، حسب ابن رشد، يجلو الوجه» ـ ونحن نعلم أن مواد التجميل (Esthétique) حالياً تستعمل «ألبان النواة» مثل نواة اللوز الحلو (lait d'amandes douces) ـ المشمش ـ الجوز ـ البندق (أي الجلوز أو

---

(1) يقول ابن رشد: «وصنعته أن ينقع الحب» (الشعير) صحيحاً في الماء. يوضع للجزء الواحد منه عشرين جزءاً من ماء، مقدار أربع ساعات. ويطبخ حتى يخمر الماء. فإن بهذه الحيلة أمكن أن لا يكون منفخاً... وهذا قد نبّه عليه أبو مروان بن زهر في كتابه الملقب بالتيسير» (ص 321) وقد ورد في كتاب «الطب النبوي» لابن قيّم الجوزية (ص 254) أن «ماء الشعير المغلّى» هو أكثر غذاء من سويقه، وهو «نافع للسعال وخشونة الحلق»...

بوفريوة في تونس) ـ اللوز: ويقول إن «دهنه أفضل الأدهان» ـ الصنوبر (وهو البندق، عندنا في تونس) ـ الفستق: «وبالجملة هو من الأغذية العظيمة». وقد ذكر ذلك ابن الجزار قبل ابن رشد بقرنين!.

ـ البقول: يذكر ابن رشد في كتابه: لسان الثور (الذي يصفي الصوت) ـ البطيخ ـ القثّى (القثاء ـ الفقوس)، وهو مدرّ للبول ـ الاسفيناخ (وهو السبناخ عندنا) «الذي يليّن البطن» ـ البقلة اليمانيّة (السلق في تونس ـ Blette) ـ اللفت، الذي يهيّج الباه ويسخّن الكلى. . .. وزعموا أن له خاصية في إحداد البصر. ولا زال بعض الناس يعتقدون ذلك إلى اليوم ويدّعون أن اللفت «يقوي النظر»!! ـ الباذنجان، وهي «أشهر الأغذية المستعملة عندنا، وفيها دوائية ما».

القول في الأدوية:

يذكر ابن رشد في هذا الفصل من كتاب الكليّات: 296 دواء مفرداً وغذاء دوائياً، منها:

236 دواء مفرداً من أصل نباتي.

ـ 36 دواء مفرداً من أصل معدني.

ـ 4 من أصل حيواني: الموم ـ العسل ـ العنبر ـ المسك.

وبالمقارنة مع من سبق ابن رشد من الأعلام، مثل ابن سينا في كتاب «القانون في الطب»، والبيروني في كتاب «الصيدنة في الطب» (القرن الحادي عشر م.) يتبيّن أن ما ورد في الكليات إنما هو موجز للأدوية المفردة[1] المشهورة.

والملاحظ هنا أن ابن رشد قدّم هذه المفردات بدون أي ترتيب، ولم يتّبع العادة المألوفة التي تقتضي ترتيباً هجائياً أو حسب «قوة» الأدوية كما يراها جالينوس ومن اتّبعه فيما بعد من العلماء العرب.

(1) كتاب «الحاوي في علم التداوي» يحتوي على 900 دواء مفرد (القرن التاسع م)، وكتاب «الاعتماد في الأدوية المفردة» لابن الجزار به 280 دواء مفرد. كتاب «القانون»: 798 مفرد، وكتاب «الصيدنة» للبيروني: 1059 دواء مفرد.

والملاحظة الثانية هي أن المؤلف ابن رشد لم يقدّم المفردات في شكل أحاديّات (Monographics) مثل من سبقه، كابن الجزّار وأعلام مدرسة القيروان، وكذلك الأقرابا ذينات القديمة. وقد جرت العادة أن تشتمل هذه اللوحات الأحادية على ذكر اسم الدواء المفرد وأسمائه بلغات أخرى. ثم الوصف العلمي للنبات والأصناف الطبية، ثم الخاصيات العلاجية والأبدال عند فقدانها في السوق، أو عند ارتفاع سعرها.

وقد اقتصر ابن رشد على ذكر قوى الأدوية حسب نظرية جالينوس ثم الخاصيات والمنافع، مما يفقد تأليفه، كتاب الكليات، صبغة الاقراباذين.

وهذا هو الوجه السلبي في باب الأدوية المفردة الواردة في الكليات.

وأما الوجه الإيجابي، فيمكننا أن نقول إن أغلبية هذه الأدوية التي أوردها ابن رشد بقيت مستعملة إلى يومنا هذا بنسبة فائقة تناهز الـ 80 %.

هي مستعملة في الطب الحديث ومسجلة في دساتير الأدوية الحالية. ومستعملة أيضاً في الطب الشعبي التقليدي، وكذلك في الطب المثلي (Homéopathie). ولكن الخاصيات العلاجية تختلف، نظراً لتطوّر البحث الطبي والعلمي واكتشاف استطبابات جديدة.

ولا ننسى «طب الحشائش» ـ La phytothérapie ـ التي تعرف اليوم رواجاً كبيراً والتي تعتبر، مع الطب المثلي، من «المعالجات اللينة» (Les médecines douces). وعدد المرضى الذين اختاروا هذا النوع من الطب يتضاعف كل يوم، اجتناباً للجزيئات العصرية الفعّالة والخطيرة أحياناً، نظراً لتأثيراتها الجانبية غير المرغوب فيها.

أمثلة من الأدوية المفردة المشهورة:

1 ـ الغاريقون Agaric blanc (ص 331).

2 ـ الانجزة: «وهي الحريق» Ortie (ص 333) «يدرّ البول ويهيج الباه».

3 ـ الصبر: Aloès (ص 334) «دواء نافع لإنبات اللحم» ـ والبواسير «وهو من الأدوية المأمونة جداً» حسب المؤلّف.

4 ـ الزراوند: Aristoloche.

5 ـ القرطم: Carthame (ص 339): «وهو من الأدوية المشهورة في إسهال البلغم. مأمون في ذلك».

6 ـ الافسنتين: Absinthe.

7 ـ البلسان: Baumier (ص 341): وأما دهنه (له)... خواص كثيرة وأفعال عجيبة».

8 ـ عروق السوس: Réglisse (ص 342).

9 ـ دهن الخروع: Huile de Ricin.

10 ـ الزنجبيل: Gingembre.

11 ـ النعنع.

12 ـ البنفسج: Violette (ص 347).

13 ـ الكبر.

14 ـ الصنوبر: «دهنه هو القطران»: Goudron de pin.

يقول ابن رشد عن القطران: «وهو أكثر الأدوية منعاً للحمل ومتى احتمل أو دهن به طرف الذكر أسقط الأجنّة... وقد يستعمل في مداواة الجرب».

15 ـ الحنظل (ص 352).

16 ـ الزعفران (ص 353).

17 ـ شونيز (وهو السينوج) Nigelle وهو كثير الاستعمال في المشرق العربي.

18 ـ العسل (ص 355).

19 ـ الخشخاش (أبيض وأسود) «هو ينوّم. والأسود... مخدر يولّد سباتاً».

20 ـ الراوند: Rhubarbe (ص 358).

يقول ابن رشد: «هو من أشهر الأدوية في نفع الكبد يفتح سددها ويقويها، وكذلك فعله في المعدة. وجالينوس وغيره من الأطباء يصف الراوند بأنه حابس للبطن ونحن نجده اليوم مسهلاً. وهو من أغرب الأدوية المسهلة... فإن جميع الأدوية المسهلة إنما هي سموم ما، إلا هذا الدواء خاصة، فإنه مع أنه مسهل هو مقوّ للأعضاء كلها».

والمعروف اليوم أن الراوند يستعمل كدواء مليّن ومسهّل، وهو أيضاً مقوّ للأعضاء، وهي خاصية معترف بها إلاّ حدّ الأن. والرواند مسجّل في الدساتير العصرية للأدوية.

21 ـ السذاب (فيجل أو فيجن) Rue (ص 358).

22 ـ الشيح: Armoise blanche (ص 360) ـ «يقتل الديدان بمرارته». وهو كثير الاستعمال في الطب التقليدي ويباع في أسواق تونس.

23 ـ التمر الهندي: Tamarin (ص 374).

24 ـ السنا: Séné (ص 376) دواء مسهّل، مسجّل في الدساتير الحديثة.

25 ـ العنبر.

26 ـ الكافور (ص 378) ـ «مضاد العفونة» حسب المؤلف، وهو صحيح.

27 ـ المسك.

ويورد ابن رشد أدوية عديدة من أصل معدني، نذكر منها على سبيل المثال:

1 ـ الطين الأرمني: Terre d'Arménie.

2 ـ الجبسين: Gypse, plâtre

3 ـ اسفيداج الرصاص: Céruse.

4 ـ النورة (وهي الجير) Chaux.

5 ـ الأثمد: Antimoine.

6 ـ المرداسنج: Litharge.

7 ـ الملح: Sel gemme.

8 ـ البورق: Borax.

9 ـ الكبريت: Soufre ـ يقول ابن رشد: «ويشفي أيضاً الجرب... والعلة التي ينقشر منها الجلد». والكبريت يدخل اليوم في تركيب الأدوية الجلدية.

10 ـ الزاج: Acide sulfurique- vitriol.

11 ـ الأسرب، وهو الرصاص.

12 ـ الشب.

13 ـ النحاس المحرق Oxyde de cuivre وهو يستعمل إلى اليوم في الصيدلة ـ ويذكر الأحجار الثمينة بأنواعها:

ـ حجر اللازورد: Lapis lazuli.

ـ حجر البازهر: Bézoard.

ـ حجر الزبرجد: Topaze.

ـ زمرد: Émeraude.

ـ حجر العقيق: Cornaline.

ـ لؤلؤ: Perles.

ولعلّ ابن رشد، باستعمال هذه الأحجار الثمينة كأدوية، لم يراع تكلفة العلاج!.

القول في تركيب الأدوية:

خصّص ابن رشد باباً للحديث عن «الضرورة الداعية إلى تركيب الأدوية المفردة» ـ حسب تعبيره. ويذكر «القوانين التي يعمل عليها في تركيب الأدوية» معتمداً في ذلك على نظرية جالينوس التي ترتكز على قوى الأدوية.

ويجب على الطبيب، عند وصف الدواء المركّب، أن يجتنب «الأفعال المتضادّة» في قوى الأدوية المركبة، كي لا تؤثر في بدن الإنسان.

وهذه المبادىء والنظريات ليست لها سوى أهمية تاريخية بحتة.

ويذكر المؤلف بعض النصائح في تركيب الأدوية، ناصحاً بالرجوع إلى «سبع

دستورات». فيمجد أسرة ابن زهر قائلاً: «والذين لهم في هذا أفضل التنبيه، فهم هؤلاء القوم بنو زهر، فإن لَهُمْ لعمري محاسن كثيرة في هذه الصناعة».

ويتكلم ابن رشد عن «حجب طعم الدواء»... إذا كان بشعاً، وهذه هي العلّة في تركيب المعاجن والشربة على العسل والسكر».

ويعلق ابن رشد في نهاية هذا الباب على تركيب الترياق (ص 393) فيقول: «يرى ابن سينا... ألاّ يغير شيء من النسخة القديمة التي لأندروماخس (Thériaque d'Andromaque)[1]. أما أنا فقد كنت أرى أن أزيد أدوية كثيرة في الترياق لم تكن بعد مشهورة في ذلك الزمان أو كانت، إلاّ أنهم أغفلوها مثل العود والعنبر والقرنفل وغير ذلك».

كتاب الترياق، لابن رشد:[2]

يبيّن ابن رشد، في بداية الكتاب، سبب تركيب دواء الترياق، كما يلي: «فأقول إن الذي حرّك القدماء، أولاً، إلى تأليف الترياق هو شفاء جميع السموم الحيوانية والنباتية، وخاصة السموم الحيوانية»[3]. والمعروف أن الترياق يحتوي على عدد كبير من المفردات. يقول المؤلف: «إن كل جزء من أجزاء الترياق يوجد فيه جميع أنواع القوى الموجودة في الأدوية المفردة الواقعة فيه». ففي كل جزء منه توجد مثلاً قوة «الأفيون». والأفيون هو المفرد الأساسي في تركيب الترياق.

(1) اندروماخس (Andromaque): طبيب مشهور عاش بروما في عهد نيرون (Néron) وهو الذي اخترع الترياق. ويسمى ترياقه، عند العرب «ترياق الفاروق» (ابن سينا) ومن المعروف أن هذا الدواء يحتوي على 66 مفردة، على ما أورده ابن سينا في كتاب القانون (المقالة الخامسة ـ ج 1).

(2) نشر هذا الكتاب «مركز تحقيق التراث»، تحت عنوان: «رسائل ابن رشد الطبية» ـ تحقيق د. جورج شحاتة قنواتي وسعيد زايد ـ إصدار د. إبراهيم مدكور ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1987 م (من ص 387 إلى ص 422).

(3) كلمة «ترياق» معرّبة عن اليونانية: تر (بكسر التاء) يعني حيوان وحشي ـ وترياق معناه دواء السموم.

ويوضح ابن رشد أنه «يتولّد من المجموع قوة أعظم من القوى الموجودة في المفردات»، أي أن هناك «تعاضد Synergie» بين أفعال المفردات الداخلة في الترياق.

ويستعمل، هذا الدواء حسب المؤلف، في الحالات الطارئة، خاصة إذا لم نعرف نوع سبب المرض.

ثم يثير موضوع «المقدار» الذي يجب شربه: «أنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها بحسب اختلاف مقدار السم ومقدار قوة البدن الوارد عليه. وهذه المقادير لا سبيل إلى إثباتها بالقياس، بل بالتجربة. وقد أثبتها الأطباء في كتبهم، وسننقل نحن من ذلك ما نرى أنه أشد موافقة للقياس».

ويستعمل الترياق في حالات مبينة. فهو يشفي مثلاً من الإسهال المزمن الغير المتأتّي من الصفراء، «وهو أمر يجب ألاّ يهمل» حسب المؤلف.

والترياق يشفي من دم الرعاف ودم الرحم ـ إذا أفرط ـ وكذلك من السعال والسلّ وأوجاع القولنج وأوجاع المعدة والكلى والمثانة وأنواع الحميات، حتى يقول فيه ابن رشد: «فهو لا شك دواء في غاية الفضيلة في الشفاء، ولكن في أحوال محددة وأوقات معلومة».

ثم يتحدث المؤلف، حسب تعبيره، «فيما لم يتكلم فيه أحد قبلنا ممن علمناه» وخاصة في مقادير الشربات التي «استنبطت أولاً بالقياس ثم صححت أخيراً بالتجربة».

أما القياس، يقول المؤلف «فوجب تقدير الأدوية في مرض بحسب قوة المرض والمريض وبحسب المزاج والسن والبلد والعضو الذي فيه المرض».

ويلحّ على «أن لا تتجاوز قوة الدواء قوة المرض ولا أن تفضل عليه».

وأخيراً، يتكلم ابن رشد عن «سنّ الترياق»: «فله سنّ لا يستعمل في أقل منه... وله شباب إلى العشرين سنة». فيؤيّد هكذا ما ورد في قانون ابن سينا.

وقد زال دواء الترياق تماماً في عهدنا هذا من جميع دساتير الأدوية.

والذي يجب أن نتذكره هنا من هذا الكتاب هو فلسفة ابن رشد في موضوع تركيب الأدوية، وضرورة التكامل بين المفردات التي تدخل في الدواء المركّب، وتعاضد (Synergie) أفعالها.

كما أثار ابن رشد بوضوح موضوع المقادير والجرعات، فكان سباقاً في ذلك. وألح على ضرورة اعتبار حالة المريض «بحسب المزاج والسن والبلد والعضو المريض». فينبغي أن تراعي كل هذه الشروط، أذ أن هناك فرقاً كبيراً بين الشيخ والكاهل والشاب والطفل. وكذلك لفت المؤلف النظر إلى الوضع الصحي للمريض وقوة بدنه. وأخيراً، أثار ابن رشد موضوع «سنّ الدواء» ومدة فعالياته، مثل ابن سينا، الذي سبقه في الميدان.

فلهذه الأسباب، كان من واجبنا الحديث عن الطبيب أبي الوليد محمد بن رشد وعن اهتمامه البالغ بموضوع الدواء، وذلك بمناسبة مرور ثمانمائة على سنة وفاته.

القلب وأمراضه عند ابن رشد

د/ محمود عروة

الجـزائـر

1. المقدمة:

يمتاز ابن رشد (1126 ـ 1198) بمكانة مرموقة راجحة في تاريخ الحضارة الإسلامية سيما وقد شارك بأعماله العديدة المبتكرة في ميادين الفلسفة والفقه والشريعة والنحو وعلم الكون والطب.

أما كتابه «الكليات في الطب» وهو أهم ما ألفه في هذا الميدان، فهو يعرض مبادىء علم الطب إلى جانب مجموعة من الأفكار المستنبطة من المنطق العلمي ومن معرفته الخاصة بالعلوم الطبيعية. كما أنه لم يمتنع عند الحاجة عن نقد نظريات أسلافه من أعلام الطب مثل جالينوس (Galien) أو ابن سينا كما فعل في تعليقه على «الأرجوزة في الطب لابن سينا».

يُعنَى موضوع هذا البحث بعرض أسلوب فحص القلب ومعالجة أمراضه وفقاً للمنهجية العلمية التي سطرها ابن رشد في كتاب «الكليات».

2. نظرية الأخلاط.

ظلت نظرية الأخلاط منذ عهد أبقراط (Hippocrate) حتى القرن الثامن عشر تشكل قاعدة أساسية لمختلف أساليب المعالجة من جميع الأمراض، وهي التي تفترض وجود أربعة أخلاط مكونة للأجسام وهي الدم والصفراء والسودة والبلغم تقابلها عناصر الطبيعة الأربعة: الهواء والنار والأرض والماء.

وقد يخضع طبع المزاج لهذه الأخلاط الأربعة المتواجدة داخل الجسم بكميات متناسبة ومعتدلة أو متفاوتة فيما بينها فيقال عن المزاج حسب ذلك أنه معتدل أو حار أو رطب أو يابس أو بارد.

يقول ابن رشد: «**فالأمزجة المتشابهة الأجزاء تكون ضرورة تسعة أمزجة، إما معتدل، وإما حار، وإما بارد، وإما رطب، وإما يابس، وإما حار رطب، وإما حار يابس، وإما بارد رطب، وإما بارد يابس**».

يتوقف مفهوم الصحة على توازن هذه العناصر المختلفة داخل جسم الإنسان، كما يؤدي تفاوتها إلى ظهور أعراض المرض، ونتحدث حينئذٍ عن المزاج الحار غير الطبيعي أو المزاج البارد غير الطبيعي، إلى آخره. فيتوجب استرجاعه عن طريق المعالجة بالأدوية المضادة إذ يداوى المزاج المفرط في الحرارة مثلاً بالأدوية الباردة.

كانت تستنتج إذاً أساليب الفحص والمعالجة من نظرية الأخلاط ولكن دون اعتبار الممارسة الطبية مهنة سهلة أو بسيطة، فعلى الطبيب الاتسام بنفوذ البصر وحدة الذهن للإلمام بمختلف العوامل المتعلقة بالمريض، والمعروضة لديه كالمزاج الطبيعي، والأمراض التي تعرض لها سابقاً، وتدابيره الغذائية، وتصرفاته النفسية، وبيئته الخاصة، وغيرها.

3. التشريح والفيزيولوجيا القلبية:

لم يشهد علم تشريح القلب تطوراً ملحوظاً لمدة قرون عديدة، فالجميع داوم على نظرية جالينوس الخاطئة، المبنية على أساس وجود صلة عضوية بين البطين الأيمن والبطين الأيسر في القلب، ولو أن جالينوس أتى بأفكار جديدة لم يتنبه إليها أسلافه.

كذلك استمر الوضع حتى القرن الثاني عشر حين كشف ابن النفيس (1210 ـ 1288) حقيقة الدورة الدموية الصغرى، وصحح نظرية جالينوس بإثبات المساكة التامة ما بين البطينين.

ثم جاءت من بعد أعمال «فيزال (1514 ـ 1564) ـ VESALE ـ»، و «سيرفيت» (1511 ـ 1553) ـ SERVET ـ، و «فابريس أكوابدانت أو جروم

فابريزي - FABRICE D'AQUAPENDENTE ou JEROME FABRIZZI - (1619 - 1537)، و «ريالدو كولمبو» (1516 ـ 1559) ـ REALDO COLOMBO ـ، و «هارفي (1578 ـ 1657) ـ HARVEY ـ»، لتوضح نهائياً وظيفة كل من القلب والدورة الدموية.

3 ـ 1 ـ نظرية تاريخية:

أ ـ من عهد أبقراط إلى عهد جالينوس:

مر علم تشريح القلب بنظريات مختلفة ومتفاوتة من حيث الصحة والدقة العلمية. فالبنسبة لأبقراط (460 ـ 377) ـ HIPPOCRATE ـ (ق.م)، يجري الدم في الأوردة باتجاهين، بينما تحتوي الشرايين على هواء أو ما يسمى ب: **«الروح الحيواني»**.

أما أرسطو (384 ـ 322) ـ ARISTOTE ـ (ق.م)، فهو يمنح القلب الأهمية الأولى ويعتبره مركز الجهاز الدموي بما في ذلك القلب، بالرغم من كونه يجهل آنذاك حقيقة هذه الحركة داخل الجسم. فالقلب عنده عضو في غاية الحرارة يتم تبريده عن طريق الرئتين وهو بالإضافة إلى ذلك مقر العاطفة والوجدان خلافاً لما تزعمه أسلافه أفلاطون (427 ـ 346) (ق.م) (PLATON) وأبقراط اللذان نَسَبَا هذا الدور إلى الدماغ.

تقدم «هيروفيل (340 ـ 300) ـ HEROPHILE ـ» (ق.م) من بعدهم بفضل ممارسته للتشريح فكان أول من ميز الأوردة الناقلة للدم عن الشرايين الناقلة للدم «المشبع بالهواء».

ثم تفوق عليه «إراسيسترلت (304 ـ 245) ـ ERASISTRATE ـ» (ق.م) باكتشافه حركة الدم المنطلقة من الكبد نحو البطين الأيمن ـ مروراً بالأجوف السفلي ـ حيث يتم توزيعه إلى كل أجزاء الجسم، في الوقت الذي يقوم فيه البطين الأيسر بضخ الهواء المتسلم من الرئتين من القناة الشريانية إلى نفس الأعضاء. وتلك هي الحركة التي صححها جالينوس فيما بعد.

وبعده أثبت «سالس ـ CELSE ـ» (القرن الأول م) أن من الشرايين المبترة ينفذ دم وليس هواء مثلما كان يعتقد من قبل.

ثابر جالينوس (129 ـ 201) ـ GALIEN ـ لإثبات هذه الفكرة عن طريق التجربة العلمية، وتميز عن سابقه «إراسيسترات» باقتناء مفهوم «الدم الشرياني» عوض مفهوم «الروح الحيواني». وهو يتخذ الكبد مقر استخراج الدم ـ من الأغذية الصادرة عن الأمعاء ـ الذي من بعد ذلك يمر بالأجوف صاعداً إلى البطين الأيمن للقلب أين ينقسم إلى جزئين:

- يتبع الجزء الأول قناة الشريان الرئوي ليصل إلى الرئتين قصد التصفية، ثم يعود عبر نفس القناة.
- ينفذ الجزء الثاني عبر الصلة العضوية الرابطة بين البطين الأيمن والبطين الأيسر ليصل إلى هذا الأخير ويمتزج بالهواء القادم من الرئتين عبر الشريان الرئوي فيوزع على جميع الأعضاء بواسطة الأوردة.

وقد بنى جالينوس نظريته هذه على فكرة وجود صلة عضوية ما بين البطين الأيمن والبطين الأيسر ولو أنه ميز الأوردة عن الشرايين من حيث أصل امتدادها، فالكبد بالنسبة له هو منبت الأوردة، والقلب هو مصدر الشرايين.

وهو بالرغم من تيقنه من اتصال البطينين وارتداد الدم في القلب، إلا أنه ينسب إلى الكبد مهمة توزيع الدم إلى مختلف الأعضاء بواسطة الأوردة وليس للقلب في هذه الشبكة سوى دور مكمل فقط.

ب ـ الطب الإسلامي:

تبنى أول الأطباء المسلمين نظرية جالينوس بنسب مختلفة ولم يعرف علم تشريح القلب تقدماً هاماً على عهدهم. فقد أعاد الرازي (850 ـ 932 م) وصف جالينوس للجهاز الدموي فأوضحه ودقق في تركيبه وجعل الكبد أصل تفرع الأوردة سيما الأجوف السفلي الذي يختص فرعه الأسفل بسقي الأجزاء السفلى من الجسم، بينما يذهب الفرع الأعلى إلى الأجزاء العليا منه. أما شبكة الشرايين فهي

تتخذ البطين الأيسر للقلب منبتاً لها.

ولقد ذهب الرازي إلى تصحيح رؤية جالينوس بنسبة الشرايين، إذ أكد على انفتاح صماماتهم إلى اتجاه واحد.

فيما بعد سار ابن سينا (980 ـ 1037 م) في سياق جالينوس في ما يخص اتجاه الدم في الشريان الرئوي وحركته الازدواجية، متجاهلاً ما أكده الرازي. ومع ذلك ميز ابن سينا ما بين نشاط الأوردة التي يقتات منها الجسم، ونشاط الشرايين التي تزرع فيه «الروح الحيواني» في هذا الموضوع قال ابن سينا:

«أول ما ينبت من التجويف الأيسر شريانان، أحدهما يأتي الرئة وينقسم فيها لاستنشاق النسيم وإيصال الدم الذي يغذو الرئة إلى الرئة من القلب... فإن ممر غذاء الرئة هو القلب... ولهذا يسمى الشريان الوريدي، وإنما خلق من طبقة واحدة ليكون ألين وأسلس وأطوع للانبساط والانقباض وليكون أطوع لترشح ما يترشح منه إلى الرئة من الدم اللطيف البخاري الملائم لجوهر الرئة... وأما الشريان الآخر وهو الأكبر ويسميه أرسطوطالس «أورطي... (aorte)» ثم الأوردة هي شبيهة بالشريان، ولكنها نابتة من الكبد وساكنة ولتوزيع الدم على أعضاء البدن».

3 ـ 2 ـ مفهوم القلب والدورة الدموية لدى ابن رشد:

طرح ابن رشد بعض المعطيات المسلم بها إلى البحث والمناقشة من جديد وأتى ببعض التعديلات على وصف القلب والدورة الدموية قائلاً:

«والشريان العظيم إنما ينبت من هذا الجانب (اليسار)، فيتبين النبض في هذه الجهة، ولذلك ظن قوم أن القلب موضوع في هذا الجانب. وللقلب بطينان عظيمان: إحداهما في الجانب الأيمن، والآخر في الجانب الأيسر، وعند أصله ومنبته شيء شبيه بالغظروف، وكأنه قاعدة لجميع القلب.

ومن البطين الأيمن إلى الأيسر منافذ، وللبطين الأيمن فوهتان: إحداهما

فوهة العرق المتصل بالكبد الذي يرى جالينوس أنه نابت من الكبد، ويرى أرسطو أنه نابت من القلب، وعلى هذه الفوهة أغشية ثلاثة تنفتح عند دخول الدم منه، ثم تنسد انسداداً محكماً، والفوهة الثانية هي فوهة العرق الذي يتصل من هذا التجويف بالرئة، وهو عرق غير ضارب إلا أن أغشيته غلاظ، وهو شبيه بالشريان، وعلى هذه الفوهة أغشية تنفتح إلى خارج ولا تنفتح إلى داخل، بخلاف الأغشية التي على الفوهة الأخرى.

وفي البطين الأيسر فوهتان: «**إحداهما فوهة الشريان العظيم وعلى فمها أغشية ثلاثة تنفتح من داخل إلى خارج، والثاني الشريان الذي يتصل بالرئة، على هذه الفوهة غشاء ينفتح من خارج إلى داخله، وله زائدتان شبيهتان بالأذنين إحداهما يمنى وأخرى يسرى**».

بهذا الوصف يكون ابن رشد قد اقترب من الرازي الذي يرى للقلب بطنين وأذنين، وابتعد عن ابن سينا الذي يجعل له ثلاثة بطون.

كما أنه، خلافاً لجالينوس، تمسك بالحقيقة العلمية المقرة في وجود اتجاه واحد للحركة الدموية فيه، إذ ينتقل من البطين الأيمن إلى الشريان الرئوي ليصل الرئة دون العودة إلى القلب الأيمن ثانية بسبب عدم انفتاح صماماته نحو البطين الأيمن، أي من الخارج إلى الداخل. كذلك في البطين الأيسر، ينتقل الدم من الشريان الذي يأتي من الرئة إلى البطين الأيسر ولا يعود إل الرئة لأن صماماته تنفتح من الخارج إلى الداخل.

إضافة إلى ذلك، أعاد ابن رشد للكبد دَوْرَهُ في توزيع الدم وأقحم فرضية جالينوس التي تضعه في مقدمة الدورة الدموية، بينما التحق بأرسطو باعتباره القلب عضواً مركزياً، وسار إلى أبعد من ذلك حين أسند تحليله إلى علم التشريح والفيزيولوجيا القلبية.

يقول: «**فذلك يظهر مما تبين في العلم الطبيعي، ومما ظهر في التشريح**»، ويستدل في ذلك بما يلي:

* فالقلب لما كان رئيس هذه الأعضاء، جعل مكانه المكان الأوسط، ولذلك جعل له غشاء كثيف يحيط به ووثق رباطه.

* يتغذى القلب من العرق الواصل بينه وبين الكبد ومنبته القلب.

* تصل الكبد شرايين كثيرة آتية من القلب وحاملة حرارة، فإن كانت الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل فتلك الحرارة عبث لا معنى لها.

* للقلب قوة نبضية بينما الكبد لا تنبض عروقها، ومن هنا يظهر أن القوة النبضية خاصة بالقلب، وأن بهذه القوة هو رئيس إذ كان بها يوزع القوى على سائر الأعضاء بتوزيعه الحرارة الغريزية عليها مع أن فيها أيضاً حفظ له بالتنفس.

* القلب مكتف بذاته.

* وكان يظهر بالتشريح أنه ولا عضو واحد في البدن إلا وتتصل به شرايين القلب.

* ليس يظهر بالتشريح في الكبد روح ينفذ منها في الأوراد إلى سائر البدن، بل ما في الأوراد من الدم هو دم غير ناضج، وإنما مطية الروح هو الدم الشراييني.

بهذا يكون ابن رشد قد ساهم في ميدان التشريح والفيزيولوجيا القلبية، بتصحيحه لبعض الفرضيات الخاطئة وبإثباته للدور الرئيسي الذي يلعبه القلب في الجهاز الدموي، وهو يستدل لذلك بأدلة صحيحة وقوية محيطاً بالمسألة إحاطة كاملة. ويضيف قائلاً:

«فليت شعري هل يمكن جالينوس أو غيره ممن يرى هذا الرأي أن يضع أن الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل فتلك الحرارة عبث لا معنى لها».

تلك فكرة تميز ابن رشد إذ يقول: **«وجالينوس يقول بذلك، ولا أحد من الأطباء»**.

ويضيف على وعي: **«وعسى أن يقول قائل إن هذا الفحص كله مما لا يحتاج الطبيب إليه وأنا أقول إن حاجة الطبيب إلى هذا أمس حاجة»**.

3 ـ 3 ـ النظرية الروحية:

اتسع مفهوم «pneuma» (الروح عند العرب) مع أفلاطون ليشمل القوة النفسية والحيوانية والنباتية، بعد أن حصره أبقراط في دور ثانوي وكلاهما يعتبر الدماغ مقر الإحساس والعاطفة.

وعند أرسطو مقرها في القلب، والدماغ هو العضو البارد المعدل للحرارة القلبية. أما الفكر (l'csprit) فهو ينبثق من الروح التي لا تحتل أي عضو في الجسم.

صحّح هيروفيل من بعد ذلك خطأ أرسطو، جاعلاً الدماغ موضع النشاط الفكري. وهو يفترض وجود أربع قوات متوازنة: الغذائية (في الكبد)، المولدة للحرارة (في القلب)، الحسية (في الأعصاب)، والفكرية (في الدماغ). تكون القوة الروحية والفكرية إذا قد اتخذت الدماغ مقراً لها بإجماع من هيروفيل وجالينوس.

أما جالينوس فترتكز نظريته على وجود ثلاث قوات:

ـ القوة النفسية أو الروح الحيوانية المنبثقة من الدماغ مركز الإدراك الحسي والحركة.
ـ القوة الحيوانية أو الروح الحيوية المنبثقة من القلب مركز الحركة الدموية والحرارة.
ـ القوة العضوية أو المادية أو الروح الطبيعية المنبثقة من الكبد مركز القوة الغذائية وتحويلها.

يوافق ابن سينا على نظرية هيروفيل وهو يفترض وجود أربع قوات:

ـ القوة الحركية.
ـ القوة الحيوانية ومركزها القلب.
ـ القوة الغاذية ومركزها الكبد.
ـ القوة التناسلية.

يميز ابن رشد من جهته ثلاث قوات في الجسم، هي: القوة الطبيعية، القوة الحيوانية، القوة النفسية. ويعتبر الروح كبخار مدرك في القلب والدماغ وليس في الكبد كما كان يعتقده جالينوس.

أما القلب فهو عضو حار ورطب مثل باقي العناصر (الدم والعضلات)، غير أن نسبة الحرارة والرطوبة فيه أعلى مما هو عليه في الدم أو العضلات.

نظراً لهذه الميزة ولـ «أهمية الروح والدم الذي يحتويه» يشغل القلب مرتبة عالية على رأس باقي الأعضاء.

ويعتبر ابن رشد الدم عنصراً مغذياً مدعّماً للروح الحيوي قائلاً:

«وأما الدم فالأمر فيه بين أنه إنما وضع لأحد شيئين إما لمكان الغذاء كالدم الذي في الكبد وللعروق الذي يظن بها أنها نابتة منه، وإما لأن يكون مطية للروح الغريزي الذي في القلب وهذا هو دم الشرايين».

وفيما يخص دور القلب والدماغ، لم يكتف ابن رشد بسرد مواقف جالينوس وأرسطو فحسب، بل وضح موقفه الخاص مسبقاً افتراضية جالينوس المنصة على اكتفاء الدماغ بذاته واحتوائه على مركز الإدراك الحسي، على افتراضية أرسطو المقللة من أهميته والمؤكدة لخضوعه للقلب.

وهو يقول في ذلك: **«إنَّه يظهر بالتشريح أن شرايين عظيمة، كثيرة تتصل بالدماغ من القلب فذلك أمر يقر به جميع المشرحين وجالينوس في جملتهم فمن هنا يظهر ظهوراً أولياً أن الدماغ مضطر في فعله إلى هذا القلب»**...

أما فيما يتعلق بالإدراك الحسي (الحواس الخمس)، وبينما يجعل جالينوس مركزها في الدماغ وأرسطو في القلب، يذهب ابن رشد إلى القول: **«والقوة الرئيسية المشتركة الحساسة، وإن كانت في القلب كما قلنا فإنه لا يتم فعلها إلا بالدماغ والنخاع والعصب».**

كما يشير ابن رشد إلى صلاحيات الدماغ وميزاته مثل خاصة التخيل والتفكير والذاكرة، ليجعل محلها في مختلف أجزائه مؤكداً تمركزها في جهة معينة منه علماً بأنها لا تشغل عضواً خاصاً بها.

4. الأمراض القلبية:

4 ـ 1 ـ القلب السليم:

يعرف ابن سينا علم الطلب كما يلي: «**الطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة**».

ذلك ما يؤيده ابن رشد ملحاً على تعيين وضبط العلاج بدقة وإحكام لأي ضرر مترتب عنه على الجسم، ويقول: «**إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة، يلتمس بها حفظ بدن الإنسان، وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن، في واحد واحد من الأبدان. فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد، بل أن تفعل ما يجب، بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب**».

كما ذهب ابن رشد في كتابه «**الكليات في الطب**»، باب «**كتاب العلامات**»، إلى تحديد شروط المزاج في القلب السليم والتي يجب مراعاتها عند فحص الشخص المريض.

فالمزاج الطبيعي إما أن يكون حاراً، أو بارداً، أو يابساً، أو رطباً، حسب شخصية المريض ونفسيته وعاداته ومحيطه وإيقاع نبضات قلبه واتزان جهازه التنفسي، فيقول: «**أما أحد العلامات التي يوقف منها على مزاجه (القلب) فهي النبض ثم يتلوه التنفس**»...

ويوصي ابن رشد بالتعرف على مزاج القلب لاتصاله بجميع الأعضاء التي لا يمكن فصلها عن الكل، فهي (أي الأعضاء) معتدلة ما دام مزاج القلب معتدلاً وبالعكس.

تبعاً لهذا المبدأ العملي، يشير ابن رشد إلى مفهوم أو فكرة «الحالة الشخصية» (TERRAIN INDIVIDUEL)، ليردّ على جالينوس الذي ينسب النبض الواسع (أو العظيم) لجميع سكان الأقاليم المعتدلة، قائلاً:

«**وليس لِقَائِلٍ أن يقول إن النبض العظيم هو الطبيعي، إذ كان قد يوجد كثيراً في الأقاليم غير المعتدلة، كما أنه ليس للإنسان أن يقول إن اللون الأسود هو الطبيعي إذ كان لا يوجد في بلاد الحبشان أبيض واحد**».

يلخص الجدول التالي مختلف أمزجة القلب الطبيعية حسب ما جيء به في «الكليات» :

المزاج البارد	المزاج الحار
ـ ضيق الصدر . ـ صغير النبض الطبيعي وميله إلى التفاوت والبطء . ـ صغر النفس الطبيعي . ـ ضعف في الجسم وكسل . ـ أخلاق تشبه أخلاق النساء . ـ دهش وحيرة . ـ برد البدن .	ـ سعة الصدر . ـ عظم النبض الطبيعي وميله إلى التوتر والسرعة . ـ عظم النفس الطبيعي وميله إلى التوتر والسرعة . ـ وفور الشعر في الصدر . ـ تأثير البلاد والهواء وشدة الغضب والإقدام وحسن الظن وفسحة الأمل .
المزاج اليابس	**المزاج الرطب**
ـ صلابة النبض . ـ بطء الانفعال . ـ يبس البدن .	ـ لين النبض . ـ سرعة الإنفعال . ـ رطوبة الجلد .
المزاج الحار الرطب	**المزاج الحار اليابس**
ـ الصدر أعرض والشعر أقل . ـ النبض أعظم إلا أنه لين . ـ غضب سريع غير شديد . ـ البدن حار رطب . ـ يكثر فيه أمراض العفونة .	ـ النبض العظيم بمقدار . ـ النفس العظيم السريع . ـ كثرة شعر الصدر وكثافته . ـ سرعة الغضب وبطء الرضا . ـ شراسة الخلق والوقاحة . ـ حرارة الملمس ويبسه .
المزاج البارد اليابس	**المزاج البارد الرطب**
ـ النبض صغير وصلب . ـ بطء الغضب . ـ البدن يابس بارد .	ـ النبض صغير لين ليس بسريع ولا متوتر . ـ البدن بارد رطب . ـ كسلان وجبان عاجز ميت النشاط . ـ غير حقود ولا غضوب .

4 ـ 2 ـ القلب المريض:

يتعرض القلب للمرض لفقدان اتزان مزاجه وظهور مزاج غير طبيعي تتفاوت خطورته وشدته حسب نسبة إثارة أحد أنواعه الأربعة: الحرارة، البرودة، اليبوسة، الرطوبة.

ويعتبر ابن رشد الغشي واضطراب إيقاع النبضات القلبية من أخطر الأعراض التي يمكن أن يتعرض لها القلب، فيقول: «**إن الأعراض التي تلحق القلب هي الغشي والخفقان، وبالجملة خروج النبض على المجرى الطبيعي**».

وهو بذلك يوافق رأي ابن سينا القائل: «**فإن أعلن الخفقان في هذا الدلالة (ضعف وانحلال القوة وذوبان) فقد تم الدليل وإن أدى إلى الغشي فقد استحكم الأمر**».

4 ـ 3 ـ أسباب المرض:

كان الأطباء في عصر ابن رشد يعتمدون في تشخيص الأمراض واكتشاف أسبابها على الملاحظة ومراقبة الأعراض والتجربة الميدانية.

ولقد صنف ابن رشد هذه الأسباب إلى خارجية وداخلية أولية أو أصلية مادية وغير مادية، (كالدمل وإصابات الغشاء القلبي) وداخلية ثانوية ناتجة عن إصابة عضو مجاور. انظر الجدول التالي:

أ ـ الأسباب الخارجية: الأمور النفسانية مثل الغضب والفزع إلى آخره.
ب ـ الأسباب الداخلية:
ـ الأولية: ـ غير مادية: كحمى الدق وغير ذلك.
ـ مادية: ورم في القلب، ورم في غشاء القلب، رطوبة مائية في غشاء القلب، تراكم أشياء صلبة في غشاء القلب.
ـ الثانوية: ـ ألم ولذع في فم المعدة.
ـ ألم في عضو آخر (الكبد، المرارة، الطيحان، الكلى)

وقد أشار ابن رشد إلى اختلال مزاج القلب تحت تأثير انفعال نفسي مما يؤدي إلى: «**إفراط حركته النبضية طلباً لتعديل مزاجه بإدخال الهواء وإخراجه**».

ويقول: «**يؤثر ألم المعدة على النبض وربما يؤدي إلى الغشي**».

كذلك يكون لإصابة أحد أعضاء الجسم أثر على القلب أو على الكلى كما جاء به ابن رشد: «**إذا ضعفت القوة التي في الكلى فقد تؤدي إلى الاستسقاء**».

يشبه هذا التصنيف ذلك الذي اقترحه وضبطه ابن زهر (1090 ـ 1162) في **تيسير المداواة والتدبير** الذي من المرجح أن يكون ابن رشد قد استعان به في وصف إصابات الغشاء القلبي (الرطوبة في الغشاء والتهاب المنصف) على الرغم من تأثره بكتابات جالينوس.

يعتقد ابن زهر أنه يمكن للقلب أن يصاب ب: «**رطوبة مائية كأنها بول في غشاء القلب**».

5. علاج القلب:

5 ـ 1 ـ مبادىء العلاج:

ذكر ابن رشد بعض المبادىء التي يجب العمل بها في معالجة أمراض القلب وكل الأمراض بصفة عامة، وهي تشمل التعليمات والاحتياطات التالية:

ـ علاج المزاج أي تعديله.

ـ إفراغ المادة (إذا كان سبب المرض مادياً) بالفصد أو الأدوية المسهلة أو بالعوم والدلك والحمام والرياضة.

أ ـ علاج المزاج:

يهدف علاج المزاج إلى تعديل المزاج المصاب بواسطة «**المضادات**»: «**أعني إذا كان المزاج حاراً، يابساً كان شفاؤه بالأغذية والأدوية الباردة الرطبة**».

كما يجوز أحياناً استعمال «**المتشابهات**»، كالماء البارد لمعالجة المزاج

المفرط في البرودة أو ذي البرودة الغير طبيعية المرضية: «**ينبغي أن تحذر كل الحذر، ولا تستعمل إلا حيث الضرورة**».

ويجب في كل الحالات مراعاة الحالة الشخصية والسوابق المرضية. وقد تنبه ابن رشد إلى خصوصية فئة المسنين التي لا تحتمل تقلبات المزاج السريعة، لهذا ينصح بالحذر عند استعمال المضادات.

«**فليزم لهذا أن يكون أحد ما يستدل عليه من استعمال كمية الضد هو مزاج البدن الطبيعي، وسنه، والبلد أيضاً والفصل من أوقات السنة والتدبير... والعادة... فإن هذا كثيراً ما يكون الاستدلال منها مضاداً للاستدلال من تبريد سوء المزاج أو تسخينه**».

وبمراعاة علاقة القلب بباقي الأعضاء، وإشراك علاج المزاج بعلاج أسباب المرض: «**على الأعضاء الرئيسية مثل القلب الذي هو ينبوع الحرارة الغريزية ومعدن الحياة، ولذلك لا ينبغي أن تسرف في إدخال الضد على مثل هذه الأعضاء وبخاصة الكيفية الباردة**».

وبإشراك علاج المزاج بعلاج أسباب المرض: «**وأما إذا لم يهمه سوء المزاج فينبغي أن نبدأ أولاً بقطع السبب، فإنه لا سبيل إلى تمام البرء إلا بهذه الجهة**».

بهذا يكون ابن رشد قد أدرك أهمّية الوصفة الثابتة العامة وأهمية العلاج الخاص بكل مريض حسب مزاجه الطبيعي.

ب ـ الفصد:

يلجأ ابن رشد إلى عملية الفصد لتخليص الجسم من كمية معينة من الدم ويجد لها فعالية طبّية مؤكدة في بعض أمراض الدم، موافقة مع جالينوس الذي غالباً ما يفعل بها على خلاف أرسطو.

ثم يضيف قائلاً: «**حتى يجتمع في بدنه من الدم كمية زائدة على المجرى الطبيعي، والزيادة ينبغي أن تستفرغ ضرورة**».

ويوصي بتنفيدها لإفراغ المزاج، ثم يستعمل الأدوية المسهلة بهدف التعديل النوعي له. لذلك فهو يضع لعملية الفصد شروطاً يجب الأخذ بها، هي:

ـ النظر إلى مزاج المريض.

ـ التأكد من عدم وجود آفة في عضو رئيسي أو مرض يضاد دلالة الاستفراغ.

ـ الحذر في ممارسة الفصد عند الأطفال والمسنين.

ويذكر ابن رشد قول ابن زهر: «**أما أنا ففصدت ابنا لي من ثلاثة سنين، وأنقذته بذلك من الموت**».

وقد تحظى المرأة الحامل برعاية خاصة، إذ يفضل ابن رشد اللجوء إلى الفصد على تناول الأدوية المسهلة التي قد يكون لها أثر سيىء على الجنين، وذلك تصحيحاً لما جاء به أبقراط الذي لا يمتنع عن وصفها ولا ينفذ الفصد سوى ما بين الشهرين الرابع والسابع من الحمل.

ج ـ **الأدوية المسهلة**:

يستعمل ابن رشد الأدوية المسهلة في حال تطابق نوع الخلل بطبع المزاج، ويوصي بالتحكم والاعتدال في تناولها في غير هذه الحالة، والامتناع عنها نهائياً عند الأطفال والمسنين لما قد تسببه من مضاعفات وتفاقم للمرض.

5 ـ 2 ـ الوسائل العلاجية والأدوية:

من بين الأدوية التي وردت في «**الكليات في الطب**» والتي يقر ابن رشد بمفعولها على القلب والجهاز الدموي، نذكر ما يلي:

أ ـ **الأدوية الموسعة لأفواه العروق**: «أما الأدوية الموسعة لأفواه العروق فهي حارة المزاج جداً».

يذكر ابن رشد من بينها الثوم ودهن الأقحوان اللذيْن أثبت العلم الحديث خصائصهما الطبيعية المخفضة للضغط الدموي والمدرة للبول والمانعة للعفونة.

ب ـ **الأدوية القابضة المضيقة لأفواه العروق**: تتصف هذه الأدوية بمزاجها

البارد، اليابس جداً، وهي بذلك قابضة للنزف، منها العفص والجلنار (أو زهر الرمان) والأقاقيا.

ج ـ **الأدوية المقوية للقلب أو المنشطة**: بلغ عن ابن رشد في ذكر الأدوية المنشطة للقلب أنه يتوقف وصفها على مزاج الجسم فتكون حرارتها أو يبوستها أخفض بقليل من حرارة ويبوسة العضو المدرك.

وعلى هذه الخصائص أن تكون أصلية باطنة «**كالذهب والدر**»، وأن تعادل خاصيتها الانقباضية بالدرجة الأولى والثانية وعطريتها خاصية الورد.

«والعطار في الأدوية العطرة دليل على الأدوية المقوية للأعضاء الرئيسية، وخاصة لما شهدت بذلك التجربة وبخاصة القلب، ولذلك كان المسك يفوق في تقويته سائر الأدوية العطرة لكونه أكثرها عطارة».

وقال أيضاً عن المسك أن له مفعولاً خاصّاً على القلب إذ ينشطه ويقويه، وهو مفيد في حال الغشي والانهيار النفسي والمليوخولية.

د ـ **بعض الأدوية الأخرى والملاحظات العامة**:

من بين الأدوية التي أتى ذكرها في «الكليات»، والتي يعرف أثرها على القلب والجهاز الدموي، نجد ما يلي:

- الصنوبر والهندباء، (موسع للعروق).
- السليخة أو دار صيني، الزعفران، الراوند، العنبر، (مقوي للقلب).
- الصندل، الطباشر، حبق قرنفي أو فرنجمشك، (دواء للخفقان).
- أنجرة قريض، أنيسون، رازيانج، (مدر للبول).

وقد ذكر ابن رشد تأثير بعض المواد الغذائية على أعضاء الجسم ـ مع أنه يحصر دورها في التغذية ـ كالتفاح والسفرجل اللذين ينشطان القلب أو يهدّئان خفقانه بمجرد استنشاق عطريتهما.

تجدر الإشارة إلى أن كل ما ورد عن استعمال الأدوية جاء نتيجة للتجربة

والوصف المدقق وذلك تجنباً لأي أثر ضار على الجسم. وقد تفطن الأطباء المسلمون إلى كيفية استعجال مفعول الدواء عن طريق الشم والاستنشاق (المسك). ذلك ما يؤكده ابن زهر في قوله: «**يكون عطراً ليسرع الوصول إلى القلب**».

في ذلك الزمان كان العلاج عن طريق استنشاق الأدوية العطرة أسرع وسيلة لإيصاله إلى القلب، وما اكتشفه علم الفيزيولوجيا الحديث يؤكد ذلك.

وأخيراً نستطيع أن نقول في الباب الذي خصه ابن رشد للقلب وأمراضه وكيفية معالجته، إنه يضم مجموعة من المبادىء والتدابير الطبية المحكمة والمنطق العلمي اللذين يميزان أعماله.

وهو في الأخير يوجه قارىء «**الكليات في الطب**» إلى النظر في «**التيسير في المداواة والتدبير**» لابن زهر لكونه كتاب الممارسة المكمل لكتابه، حيث يقول:

«فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه، وانتسخته، فكان ذلك سبباً لخروجه، وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التي قيلت فيه شديدة المطابقة للأقاويل الكلية، إلا أنه شرح هنالك مع العلاج العلامات وأعطى الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش».

6. خاتمة:

كشف لنا هذا البحث الملخص سعة فكر العالم الناقد المميزة لكتابات ابن رشد الفلسفية والفقهية، وأهمية مساهمته في ميدان الطب الذي مده بدراسات علمية تخص علم التشريح وفيزيولوجيا القلب والجهاز الدموي، مصحّحاً وناقداً لبعض ما جاء به أسلافه أو معلماً وموجهاً ورائداً للطب التجريبي الذي تبناه فيما بعد علماء النهضة الأوروبية حين ساروا على خطوات الفلسفة الرشدية

«Averroïsme المستمدة من التراث الإغريقي القديم والمحمّلة بمبادىء الفكر الإسلامي.

كما أنه ينصح بالحذر عند وصف علاج ما مهما تأكدت فعاليته عن طريق التجربة ومراعاة مزاج المريض الطبيعي استناداً إلى وسائل التشخيص الموفرة آنذاك والمتمثلة في المعاينة والجس والفحص.

وفيما يخص علاج القلب ونظراً لمكانته الخاصة ودوره الأساسي في الجسم فهو يحث على اتخاذ الاحتياطات الأزمة.

لقد خص ابن رشد كتابه «الكليات» بالقواعد الأدبية والمبادىء النظرية العامة ودعى الطبيب الممتهن إلى تكملة علمه بالممارسة والتجربة الشخصية في هذه المقولة النبيهة والجميلة في نفس الوقت:

«فإن هذا الكتاب إنما قصدنا فيه أن نجعله كالدستور والقانون لمن أحب أن يستوفي أجزاء الصناعة على هذا التقسيم والتركيب.

فكما أن الزواقين إنما يرسمون أولاً الصورة التي يقصدون تصويرها، ثم يملؤون تلك الرسوم بالأصباغ والألوان، حتى تحصل تلك الصورة على الكمال الأخير، كذلك حالنا نحن في هذا الكتاب».

المراجـع العربية

1 ـ ابن رشد «الكليات في الطب لابن رشد». تحقيق وتعليق الدكتور سعيد شيبان والدكتور عمار طالبي. الهيئة المصرية للكتاب 1989.

2 ـ ابن زهر «التيسير في المداواة والتدبير لأبي مروان عبد الملك بن زهر». تحقيق محمد بن عبدالله الرود. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. سلسلة التراث 1991.

3 ـ ابن سينا «القانون في الطب لابن سينا».

4 ـ الخطابي «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية». تأليف وتحقيق محمد العربي الخطابي. دار الغرب الإسلامي. لبنان 1988.

المراجع الأجنبية

1 - Dr Ahmed AROUA, *Physiologie de la respiration chez Ibn Sina.* (Ier Congrès International de la Médecine Islamique), Koweit. 1981.

2 - Maurice Bariety et Charles Coury, *Histoire de la médecine*, Fayard. 1963.

3 - Gabriel Gohan, *Biologie et biologistes*, Ed Magnard, Paris 1978

4 - Philippe Gorny, *L'aventure de la médecine*, J.C. Lattès. 1991..

5 - Seyyed Hossein Nasr, *Sciences et savoir en Islam*, Sindbad, Paris 1979.

6 - L. Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, Paris 1876.

7 - Charles Lichtenthacher, *Histoire de la médecine*, Fayard. 1978.

طبع بإشراف



دار الغرب الإسلامي

بيروت – لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulair: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

ALECSO

SYMPOSIUM INTERNATIONAL

"ACTUALITE D'AVERROES"

VOL. I

TUNIS 1999

ALECSO

SYMPOSIUM
INTERNATIONAL

"ACTUALITE D'AVERROES"

TUNIS 1999